الوجيز في الفلسفة

للمترشحين لشهادة البكالوريا

تأليف
محمود يعقوبي

1984

INSTITUT PEDAGOGIQUE NATIONAL
المعهد التربوي الوطني

الوجيز في الفلسفة

للمترشحين لشهادة البكالوريا

تأليف
محمود يعقوبي

1984

بسم الله الرحمن الرحيم

أُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

قرءان كريم

الحِكمةُ ضالّة المؤمنِ حيثُما وجَدَها فهو أحقُّ بها

حديث شريف

مقدمة الطبعة الثالثة

ان ملاحظات احد اساتذتي وبعض الزملاء ومراجعة الكتاب في بعض اوقات الفراغ بينت لى ضرورة اعادة النظر فى بعض الابواب . فاعدت صياغتها في بعض ما توفر لي من الوقت . وقد فعلت ذلك وانا على علم من ان كل مؤلف لو تمكن من اعادة النظر فى كل ماالف لاعاد كتابته من جديد ولما رضي عما كتب من جديد الا قليلا . لذلك عقدت العزم على الخروج من دوامة التردد نظرا لحاجة الاساتذة الى كتاب مدرسي يحدد معالم الطريق ، والتلاميذ الى مرجع يكفيهم مؤونة كتابة التلاخيص فى اوقات هم فى اشد الحاجة الى تخصيصها للتعمق فى المسائل التى يطرحها امامهم استاذهم .

و لعل هذه الطبعة الثالثة بما تضمنته من ضبط للمادة الفلسفية و اعادة لصياغة بعض مشاكلها ، من شأنها ان تجعل الكتاب اقدر على اداء رسالته ، ومؤلفه اقرب الى الاطمئنان الذي يشجع على بذل الجهد . والله ولي التوفيق .

الجزائر فى نوفمبر ١٩٧٣

محمود يعقوبى

★

مقدمة الطبعة الأولى

ان الغرض من وضع هذا الكتاب هو توفير اداة يفتقدها المترشحون لشــهادة الباكالوريا . اقتصرت فيه على ذكر اهم النظريات التي كونها المفكرون حول المسائل الفلسفية التي حددها البرنامج الرسمي المعمول به حتى الآن . كما حرصت على اتباعها بالمناقشات التي اثيرت حولها ، تحقيقا للهدف المنشود من تدريس الفلسفة في الاقسام النهائية ، وهو تكوين نشء متشبع بروح النقد ، ومؤمن بحرية الفــكر وبقدرة العقل على مجاوزة نفسه فى حركته الجدلية المستمرة الساعية في طلب حقيقة متجددة المظهر دوما .

ولهذا اخترت الاكتفاء بتوفير مادة النشاط الفلسفي الذي ينبغي ان يقوم في القسم بين الاستاذ وتلاميذه في صورة نقاش متصاعد ينتهي احيانا على الاقل ان لم ينتهي دوما الى الحيرة الفلسفية . ومن خلال ذلك يتمكن الاستاذ من معرفة ومراقبة المعلومات والافكار التي يكون تلاميذه قد كونوها حول المسألة التي يعالجها معهم ، كما يتمكن على الخصوص من اذكاء روح النقاش فيما بينهم ، لا على اساس حكم مسبق يتعود التلاميذ اصداره بصفة آلية بان كل قضية يمكن رفضها ، مما يولد فيهم روح التشكك بل على اساس تقصي الحقائق التي تفرض صدقها على جميع الناس وعلى اساس التزام مباديء العقل في الاستدلال . اذ ليس التفلسف الا مناقشة جدلية متصاعدة لاهوادة فيها بين المفكرين ينبغي للتلاميذ ان يتتبعوها حتى يتدربوا على اكتشاف مواطن القوة والضعف فى النظرية ، وعلى الاهتداء الى الحلول التي يطمئنون اليها . وهذا ما يفسر اقتصاري على عرض الاراء ونقائضها دونما تفضيل لأحدها على الآخر، لا خشية من ابداء الرأي ، بل احتراما لمواقف الاساتذة من مختلف القضايا الفلسفية ، وفسحا للمجال امام التلاميذ لاعمال اذهانهم فى مشاكل يطرقونها لاول مرة بصفة منهجية . لكن هذا لايمنع الاستاذ

من ان ياخذ موقفا صريحا ، بل من الأفضل له ولتلاميذه ان يفعلوا ذلك والا فقدت المناقشة اساسها وهدفها . غير انه يتعين عليه عندئذ ان يدعم موقفه بالمعطيات العلمية والبراهين العقلية الكافية . فيبين بذلك لتلاميذه ان التفلسف ليس نشاطا ذهنيا عقيما بل سعي حثيث واكيد لتبديد ظلمات الغموض والالتباس ، يتجلى خلاله خصب الفلسفة في تاسيسها للعمل وفي تعميقها للمعرفة . ولهذا الغرض ذيلت جميع الابواب ببعض المراجع الاساسية والمذكورة هنا لا على سبيل الحصر ، سبق ان اتخذتها مصادر في ضبط مسائل هذا الكتاب ، وينبغي الرجوع اليها والى غيرها عند الرغبة في التوسع او ارجاع التلاميذ اليها عند تكليفهم بالعروض الشفهية .

فلئن وجد التلاميذ في هذا الكتاب «الوجيز في الفلسفة» عونا على توسيع آفاق المعرفة لديهم وتعميقها وتوحيدها في النهاية ، والاساتذة مايستعيضون به عن الخلاصات التي يتطلب اعدادها من الوقت ما لو خصصوه للمطالعة في المراجع لافادوا واستفادوا ، فان مؤلفه يكون قد حقق هدفه .

الجزائر في ٥ — ١ — ١٩٦٨

محمود يعقوبي

تمهيد

الباب الأول

الثقافة ومظاهرها

١ الثقافة ـ ٢ التقنية ـ ٣ الفن ـ ٤ العلم ـ ٥ الدين

١ - الثقافة

عندما نتناقش مع أحد الاشخاص في موضوعات مختلفة ويدلى فيها بآراء نستحسنها فانا نقول عنه انه مثقف . فالثقافة معناها عندئذ سعة الاطلاع على المشاكل وحلولها وكثرة المعلومات . لكن هذا معنى عامي . وهناك معنى آخر للثقافة نجد تحديداته الاولى في المقابلة التي اراد بعض المفكرين الألمان ان يضعوها بين الثقافة والحضارة. فالثقافة عندهم تعني الاسس الروحية والتقاليد التي يقوم عليها المجتمع، بينما تعني الحضارة حسب رأيهم الرقي العلمي والعقلي ونمو وسائل التأثير على الطبيعة وسيطرة الآلة.

واعتمادا على هذه المقابلة يكون طابع الثقافة روحيا وطابع الحضارة ماديا . غير أن أغلبية علماء الاجتماع يرون اليوم ان الطابعين غير منفصلين . بل يوجدان معا متشابكين فى كل حضارة فتكون الحضارة على هذا الاساس كلا متكاملا تلتحم فيه العناصر الروحية والمادية . أي أنه لايمكن الفصل بين الاسس الروحية من عادات وتقاليد وعقائد وبين الوسائل العملية من تقنية وقوانين علمية وفنون وآلات .

٢ - التقنية

هي الطرق العملية المستعملة في انجاز عمل من الاعمال بواسطة الآلات وبالاستناد الى معارف علمية ـــ لكن هذا تعريف حديث . لأن التقنية فى أطوارها الاولى انما كانت تعتمد على خبرات تجريبية ، وهي أولى مظاهر العقل التطبيقي عند الانسان . ولعل نظرة خاطفة الى المراحل الكبرى التي قطعها الانسان منذ العصر الحجري فى صناعة الآلات من أجل توفير شروط البقاء ، تعطينا فكرة عن تطور صناعة الآلات

ورقي العقل التطبيقي عند الانسان . فمن الصيد وآلاته انتقل الانسان الى الزراعة وآلاتها وتربية الحيوانات ووسائلها، ثم الى استخراج المعادن وصناعتها ، الى ان وصل الى عصرنا الذي يعد بحق عصر الآلة . وجميع آلات هذه الاطوار المتعاقبة تعطينا فكرة واضحة عن المهارة التى استطاع بها الفكر التطبيقي لدى الانسان أن يحول الطاقة الكامنة فى المادة الجامدة الى قوة يستخدمها فى انجاز اعمال تحفظ له البقاء والسيطرة على الطبيعة . فالتقنية اذن مظهر من مظاهر الثقافة . ومهما كانت نتائج تقدم التقنية مثيرة للخوف والهلع لدى البعض (تعكير المياه بالنفيات الصناعية ـ تأثر الأغذية بالمواد الكيميائية ـ البطالة ـ الاسلحة المروعة) فان التقنية تبقى دائما هي أساس الحضارة .

٣ - الفن

الى جانب التقنية نلاحظ أن هناك بعض الاعمال يقوم بها الانسان لا لغرض حيوي معين وانما لذاتها . فالانسان منذ القدم كان يصنع الادوات لأغراض المعاش والامن . وكان يعطي لهذه الادوات اشكالا معينة ويضيف اليها اضافات معينة لادخل لها في الوظيفة التي تؤديها تلك الادوات ، ولا فى فعالية العمل الذي يتم انجازه بها . وقد مرت هذه الاضافات بأطوار عديدة قبل أن تصبح مظهرا من مظاهر الفن الخالص . لكنها كانت منذ البدء ذات صلة بحياة الانسان ونشاطه وعقائده . وقد اصبح علماء التاريخ يميلون اليوم الى الاعتقاد بان المظاهر الفنية الاولى من رسم للحيوانات ونحت للتماثيل كانت وثيقة الصلة بالمعتقدات الدينية (الطوطمية) . ومهما يكن أصل هذه الآثار الفنية ، فان الدهشة سرعان ما تعترينا نحن اليوم عندما نشاهد بعض تلك الآثار. ويمكننا ان نستنتج ان الانسان في الازمنة الغابرة كان يدرك ويتذوق جمال الشكل والحركة بقطع النظر عن الهدف الديني . مما نميل معه الى الاعتقاد بأنه كان يعزو اليها قيمة جمالية خالصة . وهكذا يتبين لنا ان التقنية اذا كانت تستهدف فوائد عملية فان الفن يتنزه عن مثل هذه الفوائد ولايهتم بها . وهو مظهر آخر من مظاهر الثقافة .

٤ - العلـــم

لقد مر بنا ان التقنية كانت عند نشأتها تعتمد على خبرات تجريبية ، وانه كان لها أهداف عملية تطبيقية عاجلة معينة . غير ان الانسان فيما بعد اتخذ هذه الخبرات موضوعا للتفكير وراح ينظم نتائجها الثابتة ويصوغها في قوانين . فنشأ العلم . ولئن كان يطيب لبعض المفكرين ان يرجعوا نشأة العلم الى اليونانيين فانه لايسعنا ان نقبل هذا الرأي الا من أجل التبسيط . والا فان تفاعل الحضارات ونقل بعضها عن بعض لايحتاج اليوم الى دليل . وقد كانت الهندسة وعلم الفلك اول العلوم ظهورا ، لسهولة اكتشاف العلاقات الثابتة بين وضعيات الكواكب وعناصر الاشكال الهندسية ـ ولم تضبط القوانين الفيزيائية والكيميائية و البيولوجية الا في وقت متأخر لتشابك ميادينها. ومهما استهدف العلم ضبط العلاقات بين الحوادث وصياغتها في قالب رياضي ، فانه يبقى دائما متصلا بالواقع العيني . وكلما امعن العلـم في التجريد المتمثل في صياغة القوانين كلما انضبط تنبؤه .

بين العلم والفن

يمتاز الانسان عن الحيوان الاعجم بقدرته على النظر الى الاشياء نظرة غير نفعية. وهذا هو الذي مكنه من بناء صرح العلم . فالكيمياء مثلا تهتم بقوانين تفاعل العناصر بصرف النظر عن الاستفادة من هذا التفاعل في الصناعة . وكذلك الفن فانه يهمل الصفات الحسية النافعة أو المضرة الموجودة في الاشياء التي هي موضوعه (منظر عاصفة في البحر) . ان الفن والعلم كليهما يستهدفان الكشف عما وراء الظواهر . فالعلم يسعى الى ادراك شبكة العلاقات الثابتة التي تربط ما بين المظاهر الحسية . والفن يعمل على تقييد مظهر من المظاهر الآبدة التي لاتعرف الثبات والاستقرار ، وعلى ابراز الانسجام الكمين فيها . وكلاهما وليد الخيال الخلاق . لان الاكتشاف العلمى ليس نتيجة لاستنتاج آلي . كما ان الاثر الفني ليس تقليدا للطبيعة . غير انه اذا كان الفن يهتم بالكيف ، فان العلم على العكس من ذلك انما يهتم بالكم . «فالمعرفة كما قال

ليون برانشفيك هي القياس » . وعلاوة على ذلك فان الفن مصدره الذاتية بينما الموضوعية هي عماد العلم .

٥ - الديـــن

لقد رأينا ان اعمال الانسان الفنية كانت وثيقة الصلة بمعتقداته . وقد كانت هذه المعتقدات وليدة الانظمة الاجتماعية التي أحاطت به . وتبعا لنوعية هذه الانظمة انتقلت معتقداته من حدود الأسرة الى العشيرة فالقبيلة فالمدينة الى ان اصبحت عند بعض الامم لا تحدها الاعتبارات العرقية او الاجتماعية كما نجد ذلك في الاسلام . ومهما كانت اشكال هذه الديانات ، فانها جميعا حررت الانسان من قيود الحياة اليومية القائمة على ارضاء الحاجيات والنزوات ، واسلمته الى عالم التامل والتفكير ، فاصبح يتحكم فى شهواته ويقبل النواهي والاوامر ويقدم احيانا نفسه ضحية للآلهة . ولهذا يمكن ان نعد الدين فى اعلى مراتب الروحانية التى تطور اليها الانسان . ويقوم الدين في اساسه على الشعور بالتبعية فى الوجود ، لان الانسان يشعر بالضعف والعجز امام ما يحيط به من قوى تثير في قرارة نفسه مشاعر الاعجاب والخشوع ، فهو يعرف انه اعجز من ان يخلق نفسه . فلا بد ان تكون وراء مظاهر الطبيعة المحسوسة قوة غير طبيعية يمكن ان يتصل بها المؤمن بها . وهذا مايطلبه حتى المتصوفون الحلوليون من امثال الحلاج والبسطامي وابن عربى . وبما ان الانسان رهن حواسه وعقله المعتمد على هذه الحواس التي لاتدرك الا المظاهر فان الله هدى الانسان الى الصراط المستقيم بواسطة شريعته.

الباب الثاني
الفلسفة

١ تعريفها ــ ٢ هدفها ــ ٣ ضرورتها ــ ٤ التأمل الفلسفي
٥ الفلسفة والعلم ــ ٦ بين الفلسفة وعلم النفس .

---

١ - تعريفها

جاء في كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة «انابا نصر الفارابي عرف الفلسفة بقوله : اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهوعلى مذهب لسانهم فيلوسوفيا ومعناه ايثار الحكمة . وهو في لسانهم مركب من فيلا ومن سوفيا . ففيلا الايثار وسوفيا الحكمة» ، وجاء في القاموس المحيط ان من معاني كلمة الحكمة العلم والحلم .

٢ - هدفها

و اذا نحن امعنا النظر في هذا التعريف اللغوي للفلسفة وجدنا انها لاتعني ابدا الاحاطة بكل شي علما ، كما قد يتوهم المبتدىء في دراسة الفلسفة ، وانما تعني طلب المعرفة والبحث عنها وايثارها ومحبتها . غير ان مدى هذا الطلب لم يعرف حدا منذ اخذ الانسان يتفلسف . وموضوع هذه المعرفة اختلف عبر الزمان والمكان، وطرائق هذا البحث تنوعت بتنوع الموضوع ، مما جعل بعض الناس يظنون ان هدف الفلسفة ليس هو الوقوف عند معرفة معينة والاكتفاء بها ، بل هو الاستمرار في البحث ومواصلة طرح الاسئلة . يقول الفيلسوف المعاصر كارل ياسبيرس «ان الاسئلة في الفلسفة اهم من الاجوبة . وينبغي ان تتحول كل اجابة الى سؤال جديد » (١) .

غير ان مثل هذا القول ينبغي ان يعتبر دعوة الى الامعان في البحث الجدي والى تحاشي الغرور الذي كثيرا ما يوهم الباحث المستعجل في بحثه بانه انتهى الى الحقيقة الثابتة المطلقة.

---

1) Jaspers : Introduction à la Philosophie P. 11.

فيتمسك بها ويتعصب لها ويضع بذلك حدا لنشاطه الفلسفي قبل نهاية المطاف . والا لم تكن قولة كارل ياسبيرس سوى ذريعة للشك والتشكيك فى امكان وجود حقائق فلسفية مطلقة لا يمكن ان تكون موضوعا للتساؤلات . اذ الحقائق العقلية - وهي القضايا التي لايتناقض فيها العقل مع نفسه ــ هي حقائق تجيب على اسئلة سابقة ولا يكمن تحويلها الى اسئلة الا بتنازل العقل عن وسائله في البحث ، وهي المبادىء العقلية ، وعن قدرته في امكان الوصول الى الحقيقة الذي هو الضمان الوحيد الذي يبرر مشروعية البحث ، و لولا الثقة في هذه الوسائل والرجاء فى الوصول الى الغاية لكانت عملية التفلسف مجرد عبث لاطائل دونه .

٢ - ضرورتها

وقد توهم النظرة السطحية الى تاريخ الفلسفة بأن هناك اجوبة فلسفية مافتئت تتحول الى اسئلة ، وان هناك مواقف فلسفية يتجاوز بعضها البعض الآخر ، ومذاهب فلسفية متنافية ، فى حين ان عملية التفلسف مستمرة لاهوادة فيها . غير ان النظرة العميقة تبين لنا في الاخير ان هناك تجلية للحقائق وصقلا لها على مر الزمن ، وان الجـــواب الصحيح يبقى جوابا صحيحا مهما اختلفت صيغته التي تزيد له شيئا فشيئا ان يكون اكثر نصوعا وجلاء . و ليس فى هذا ما يبـرر الشك فى قيمة الفلسفة وفى ضـرورة مواصلتها . لان الفيلسوف الاصيل ينتهى دائما الى الحقيقة التي يستهدفها والتي توصله اليها وسائله . ولا يمكنه هو ان يتنازل عنها ابدا ولا ان يضعها موضع السؤال . لكن هذا لايمنع فيلسوفا آخر من ان يعيد النظر فى الامر ، ومن ان ينتبه الى مالم ينتبه اليه غيره فتزداد الحقيقة نصوعا . وقد يبدو هذا الامعان في تجلية الحقيقة ، فى صور مختلفة من المذاهب الفلسفية المتنافية فى الظاهر ، حتى بالنسبة الى المواقف المناهضة للبحث الفلسفي . غير ان كل محاولة لوضع حد للنشاط الفلسفي هي فى الحقيقة ارتكاب لخطأ المصادرة على المطلوب ، وكما يرى ارسطو فان كل رفض للفلسفة يحتاج الى الفلسفة ،

وقد يظن الظان ان فى هذا بيانا لضرورة الفلسفة من الناحية المنطقية لاغير - بينما

من الناحية العملية ما فتيء الزحف العلمي يضيق من مجال المباحث الفلسفية، مما دفع باصحاب النزعة العلمية الى الاعتقاد بان العلم سوف يجيب على جميع الاسئلة التي تضايق الانسان. بيد ان هذا الظن مبني على وهم وهو الخلط بين المسائل العلمية و المسائل الفلسفية وعدم امعان النظر فى طبيعة كل منهما. اذ مجال الاولى المحسوسات ومجال الثانية المعقولات. ولئن كان الفلاسفة الأقدمون قد مزجوا مباحثهم الميتافيزيقية بمباحث فيزيقية وكان اغلب ما توصلوا اليه فى هذه المباحث الاخيرة خاطئا، قد اظهر خطأه التقدم العلمي، فان هذا لايسوغ الاعتقاد بان العلم يصحح الفلسفة و يحول قضاياها الى قضايا علمية، لان ما يصححه ليس من الفلسفة فى شيء بل هو من صميم العلم. نعم ان المعطيات العلمية توسع مجال النشاط الفلسفي وتفتح امامه آفاقا جديدة، غير ان القضايا الفلسفية الاساسية مثل قضايا النفس و الحرية والله تبقى مشاكل ميتافيزيقية تتجاوز امكانيات العلم. وكل ما هنالك هو انــه يمكننا ان نقول مع ايميل جيراردو: «ان التقدم العلمي فى كثير من الميادين يؤثر تأثيرا كبيرا كما لاحظنا ذلك فى تطور الفكر الفلسفي» (١).

٤ ـ التأمل الفلسفي

اذن فطبيعة المشاكل الفلسفية تختلف عن طبيعة المشاكل العلمية. فالعلم يقوم على ملاحظة الحوادث واجراء التجارب عليها قصد معرفة القوانين التي تتحكم فى مجرى هذه الحوادث. اما الفلسفة فانها تعتمد على التأمل فى ما وراء الظواهر التي تتجلى بها الموجودات من أجل معرفة ماهياتها، وعلى التأمل فى شروط هذه المعرفة وفي قيمتها. ويتمثل هذا التأمل في الجهد الذي يبذله الناظر فى المسائل الفلسفية، وفى امعان النظر ومواصلته بطريقة جدية، يتخذ فيها المعارف الاولية مطية لمعارف اخرى مركبة تفضي به في نهاية المطاف الى معرفة اجمالية شاملة يقف عندها ويطمئن اليها. وبهذا يمكننا ان نقول ان الفلسفة هي النظر في الوجود من حيث هو وجود، قصد معرفته. ونتيجة لذلك فانها

(1) E. Girardeau : Les aventures de la science. P. 271

تكون ايضا نظرا فى المعرفة من حيث هي وسيلة لادراك هذا الوجود . وعلى هذا فانه يمكننا ان نقول ان منهج الفلسفة هو التأمل . فسقراط كان يتأمل ويعمل على تعليم الناس التأمل الجدي الذي اذا مارسه الانسان استطاع ان يتبين زيف كثير مما كان يظن انه الحقيقة . وقد كان يبالغ احيانا فى ذلك الى درجة ان يقول «اني لا اعرف الاشيئا واحدا وهو انى لا أعرف شيئا» . وقد مارس الغزالي هذا النوع من التأمل الفلسفي عندما طلب الحقيقة فى التقليديات فوجد انها مجرد تلقينات وطلبها فى الحسيات فابطلها العقل حتى وصل به الامر الى ان وضع العقل نفسه موضع السؤال في قدرته على ادراك الحقيقة . وكذلك فعل ديكارت تقريبا عندما طلب الحقيقة عن طريق الشك المنهجي . غير انه لا ينبغي ان نستنتج من هذا ان التأمل يؤول في النهاية الى الشك والتشكك. بل المقصود من التأمل الفلسفي هو اعمال النظر والاجتهاد في طلب الحقيقة بقدر طاقة الانسان ، لان الحقيقة ليست امرا جاهزا ولا هي في متناول الجميع فلابد من تمييزها عن اشباه الحقائق ومن سلوك السبيل التي توصل اليها ٠

٥ ـ الفلسفة والعلم

لقد قلنا ان المشاكل الفلسفية تختلف عن المشاكل العلمية من حيث النوع والطبيعة وحتى من حيث المنهج . غير ان هناك اعتقادا يتمسك به خصوم الفلسفة ،مؤداه ان الفلسفة التي كانت قديما تشمل ، فى زعمهم ، جميع العلوم قد اخذت تضيق دائرتها فى العصور الحديثة بانفصال هذه العلوم عنها شيئا فشيئا . حيث ان اقليدس قد فصل الرياضيات عن الفلسفة ، وغاليلي الفيزياء ، ولافوازيي الكمياء ، وكلود بيرنار علم الاحياء . وحتى العلوم الانسانية قد انفصلت هي الاخرى عن الفلسفة في القرن التاسع عشر . فدخل التجريب علم النفس وعلم الاجتماع ، ان مثل هذا الاعتقاد فاسد مبنى على خلط بين نشاط الفيلسوف من جهة انصبابه على مشاكل فلسفية ، ونشاطه من جهة انصبابه على مسائل علمية . فارسطو عندما تحدث عن الخلاء لم يتحدث عنه على انه مشكلة فلسفية وكذلك ديكارت عندما تحدث عن الارواح الحيوانية . واذا كان برتراند رسل يرى ان

العلم يمثل ما نعرفه والفلسفة ما لا نعرفه، وان القضايا الفلسفية مافتئت تنتقـــل الى ميادين العلم (١) فان هذا لايعني في نظره اكثر مـن ان العلم يمثل ما نعرفه معرفة حسية و الفلسفة ما لا نعرفه معرفة حسية، و ان بعض القضايا «الطبيعية» التى كانت متروكة للفروض النظرية ما فتئت تنتقل الى ميادين العلم عندما اصبح العلم بتقدمه قادرا على معرفتها معرفة حسية تجريبية . اذن فالقضية الفلسفية الحقة سوف تبقى دائما قضية فلسفية بحتة تتجاوز دائما ابدا حدود العلم و امكانياته . فما عسى ان يقول لنا العلم عن وجود النفس والحرية والله ؟ لا يستطيع ان يقول اي شيء . واذا ما فعل ذلك من اجل ازالة الفلسفة فانه عندئذ ينفي نفسه بنفسه . لكن هذا لايمنعنا من الاقرار بان النشاط العلمي الذي تسارع منذ بداية القرن السادس عشر قد شجع الباحثين على الاختصاص فى ميادين البحث، مما زاد قدرتهم على تعميق النظر الى المشاكل التي تخصصوا لدراستها فاستنبطوا الوسائل المناسبة، وتحصلوا على نتائج ادق من التي توصل اليها من سبقهم من الذين اعتمدوا نظريات خاطئة . اذن فمشكلة انفصال العلوم عن الفلسفة مشكلة كاذبة مصطنعة تكافها خصوم الفلسفة الذين حصروا اعتسافا المعرفة في المعرفة الحسية في حين ان هذه المعرفة الحسية من حيث هى معرفة تبقى فى حاجة الى التأمل فيها من اجل معرفة طرقها ومعرفة قيمتها .فتندرج مشكلة المعرفة الحسية ضمن مشكلة المعرفة عامة - فيكون على الفلسفة عندئذ ان تنظر في الطرق التي تسلكها مختلف العلوم قصد الحصول على المعارف الحسية او النظرية .

٦ ـ الفلسفة وعلم النفس

وهناك وهم آخر يتمثل فى الحاق الفلسفة بعلم النفس على اساس ان الفلسفة ان كانت نظرا وتأملا فى الوجود واسبابه الاولى، فانه يجب النظر في أسباب هذا النظر مما يؤول معه الأمر الى النظر فى الناظر نفسه اي فى مشكلة الانسان من حيث وضعيته ومصيره . وتتمثل هذه الوضعية في انواع السلوك التي تصدر عن الانسان استجابة

(1) B. Russell : Ma conception du monde. p8. N.R.F. (Idées)

لمختلف الدواعي و المثيرات التي تحاصره وتحيط به على غرار ما كان يفعل سقراط .

وعندئذ يكون علم النفس بمعطياته الحديثة افضل مادة للتأمل الفلسفي . اذ نجد فيها معلومات دقيقه عن مختلف الوظائف العقلية لدى الانسان الذي يريد ان يتعرف الى شخصيته اكثر فاكثر عن طريق معرفة الاسباب التى يصدر عنها نشاطه والتي كثيرا ما تكون لاشعورية بل كثيرا ما يكون الانسان نهبا للهياجانات وعرضة للأهواء وعبدا للعادات . وهو يريد ان يملك مصيره ويتحكم فيه بالتحرر من وطأتها والافلات من قبضتها . ويريد انصار النزعة النفسية ان يقولوا من وراء هذا ان فلسفة المعرفة وفلسفة العمل تجد ان فى معطيات علم النفس الحديث مساعدا قويا على فهم وضعية الانسان ومصيره .

وقد يبالغ بعضهم فيذهب الى القول بأن المشكلة الفلسفية هي من اختصاص علم النفس ، ناسين اومتناسين بأن معطيات علم النفس الحديث المتعلقة ببعض الفاعليات الذهنية هي من قبيل الوصف لما يصدر عن الانسان وفقا لقوانين معينة تعد من جملة القوانين الطبيعية ، فى حين ان الفلسفة تطلب مصدر هذه الافعال الذي هو النفس وتطلب فى نفس الوقت اصلها ومصيرها عندما لاتعود تصدر عنها هده الافعال التي تتجلى عن طريق حركة الجسم ، كما تطلب معرفة قيمة المعرفة التي تحصل عليهاهذه النفس .

المراجـــع :

محمد عبد الرحمن مرحبا : المسألة الفلسفية

هيدغر : فى الفلسفة والشعر . ترجمة عثمان امين

B. RUSSELL : Ma conception du monde

K. JASPERS : Introduction à la philosophie

DESCHOUX : Initiation à la philosophie

القسم الأول

فلسفة العمل

الباب الثالث

الانتباه والشعور

١ تعريــف ـ ٢ راي التجوبــيين ـ ٣ راي الفشتالتــيين ٤ نقد الرايين ـ ٥ راي ريبو ـ ٦ مظاهر الانتباه ـ المظاهر الحركية ـ ٧ المظاهر الفزيولوجية ـ ٨ العوامل الخارجية ٩ العوامل الداخلية .

١ - تعريــف

عندما ننتبه الى شيء ما ، فاننا نتوجه نحوه كليا مهملين غيره طيلة مدة الانتباه . فيدو لنا الشيء واضحا جليا أكثر من بقية الاشياء الاخرى ، و يبرز من بينها بروزا يجعلنا نشعر به أكثر مما نشعر بها . ويشتد شعورنا به بمقدار ما نهمل ونتناسى الاشياء الاخرى. بحيث انه كلما ضاق مجال شعورنا إشتد بروز الشيء المشعور به . فكأن الشعور وشيعة من الضوء يشتد نورها بمقدار ما يضيق مجالها . وعندئذ يمكننا ان نقول ان : الانتباه هو تركيز الشعور نحو شيء ما . بحيث ينفرد هذا الشـيء بملء مجال الشعور وفى تفسير ذلك آراء كثيرة منها :

٢ - راي التجربيين

وعلى رأسهم كونديالك Condillac الذي يرى ان وظيفة العقل تقتصر على ما تقدمه اليه التجربة الحسية الخارجية . وعلى هذا فهو يرى ان كـل انتباه هو انتباه عفوي ، مثل الانتباه الذي يفرض نفسه علينا عند ما نتلقي احساسا أشد من بقية الاحساسات الاخرى الواقعة فى مجال الشعور . كالـدوي القوي و النور الشديد واللون الزاهـي . ومعنى هذا ان الشعور ليس هو الذي ينتبه ويستولى على الشيء . و انما الشيء المنتبه اليه هـو الذى يستـولي على الشعـور . فالانتــباه عندئذ منـفعل غير فعال . يقـول

كوندياك : «ومع ذلك فان الانطباعات التى احس بها قد تكون من الاتساع والتنوع ومن الكثرة بحيث ارى ما لاحصر له من الاشياء دون ان انتبه الي واحد منها . لكن بمجرد ان أوقف بصري على شيء ما ، فان الاحساسات الخاصة التي اتلقاها منه هي الانتباه الذي أوليه أياه . وعلى هذا فان احساسا ما هو انتباه اما لانه منفرد واما لانه أشد من الاحساسات الاخرى (١) .

٣ ـ رأي الغشتالتيين

ويرى علماء النفس الغشتالتيون ان الانتباه يرجع الى انفصال الشيء المدرك عن بقية الاشياء الاخرى التى تحيط به . لأن صورته الكاملة تبرز بروزا احسن وتفرض نفسها علينا ، بينما تبقى الاشياء الاخرى على الهامش من مجال الشعور ، وتكون خلفية ليست بينة المعالم نكاد لا نلاحظها . فالصورة الكاملة المنتظمة المتوازنة هي التي تستحوذ على انتباهنا . يقول بول غيوم : «ليس هناك ادراك لشيء ما الا اذا وجدت اختلافات فى الشدة بين الاثارات الصادرة عن اجزاء من المجال . . . ان الصوت ينفصل على خلفية مؤلفة من اصوات اخرى او على خلفية من الصمت ، مثلما ينفصل شيء ما على خلفية منيرة او مظلمة . ويمكن ان تكون الخلفية مؤلفة كالشيء من اثارات متشابكة وغير متجانسة» (٢) وتأييدا لهذا الرأي يمكن الاستشهاد بوسائل الاشهار والاعلان . فالملقة الاشهارية تلفت انتباهنا باشكالها والوانها وحركتها وشدة التناقض فيها بين الشيء والخلفية .

٤ ـ نقد الرأيين السابقين

ان الرأيين السابقين يقومان على نفي فاعلية الانتباه ويجعلانه مجرد انجذاب نحو الشيء . لكن يمكننا ان نلاحظ ان الانتباه ليس تابعا دائما لشدة الاثارة ، لأننا نستطيع ان ننتبه للاثارات الضعيفة . فأنا أنتبه الى حديث زميلي الذي اتجول معه في الشارع رغم ضجيج السيارات والمارة . هذا من جهة . ومن جهة اخرى فان شدة المثير يبدوانها

---

(1) CONDILLAC : Traité des sensations précis de la 1ère partie.

(2) P. GUILLAUME : Psychologie de la Forme P. 58 - 59

ليست موضوعية . ان شدة الشعور بالمثير متناسبة مع شدة الاهتمام به . فالانتباه هو الذي يضفي الشدة على المثير لا العكس . أفلا ترى استاذ اللغة ينتبه الى غلطات الكتابة أكثر من غيره . وكل هذا يبين لنا ان الشروط الذاتية قد تكون ادخل في الانتباه من الشروط الموضوعية . وحتى نفهم الانتباه يجب ان نفهم الذات المنتبهة ونعرف اهتماماتها وميولها .

٥ - رأي ريبو

لايفرق ريبو RIBOT بين الانتباه العفوي والانتباه الارادي . ويرى ان الاول مصدره الاهتمامات الطبيعية التي تتطلب الارضاء العاجل ، وان الثاني يرجع الى الاهتمامات التي تخلقها التربية وتثبتها العادة ، بمعنى ان كليهما يرجعان الى العادة يقول ريبو : «سواء أكان الانتباه قويا ام ضعيفا فسببه دائما وحيث ما وجد ، احوال عاطفية . هذه قاعدة مطلقة لا استثناء فيها . ان الانسان كالحيوان لايولي انتباهه بصفة عفوية الا لما يمسه ويهمه» (١) . وعلى هذا يكون الانتباه الارادي مكتسبا . اذ ان التربية تخلق اهتمامات حول الاشياء التي لاتثير الاهتمام بصفة طبيعية . وهكذا يكون الانتباه تابعا لأحوال عاطفية ترجع الى ميول هي في الواقع حركة او امتناع عن الحركة بصفة شعورية او لا شعورية . فالانتباه مرتبط بشروط حركية منذ بدايته . وتتمثل هذه الشروط الحركية في التكيف الحركي الذي يقوم به الجسم تجاه شيء ما . ولنلاحظ لاعب شطرنج ، فماذا يبقى من الانتباه اذا ازلنا تكيف العينين واليدين والتغيرات التي تطرأ على التنفس ، فيطول الشهيق ويقصر الزفير . واذا ازلنا التغيرات التي تطرأ على الدورة الدموية في الدماغ ؟ فالانتباه عند ريبو ليس سوى الشعور بهذه التغيرات العضوية وهو في النهاية شعور بوضعية ما .

لكن الملاحظة تبين لنا ان الانتباه ليس دائما مجرد وضعية يكون عليها الجسم . واذا كان لايمكننا ان نتجاهل هذه الوضعية الجسمية احيانا ، فانه لايجوز لنا ان نهمل نزوع الشعور واتجاهه كما بين ذلك فيما بعد هوسرل Husserl . فلا يمكن الفصل

---

(1) Ribot : Psychologie de l'attention P. 11

بين الوضعيتين في واقع الامر . واذا كان يحق لريبو ان يرفض وجود انتباه مجرد عن الاهتمام، فانه ليس صحيحا ان الانتباه الارادي يرجع الى ترويض الانتباه العفوي. لان هناك فرقا أساسيا بين الانتباهين . اذ مصدر الاول شعور متكامل موحد منبعث من الشخصية بأكملها يقارن بين الدواعي ويتخذ القرارات طبقا للحاجيات ، بينما يرجع الثاني الى شعور مشتت موزع تتجاذبه مختلف الرغبات وتتقاذفه مختلف الاهواء .

٦ - مظاهر الانتباه

المظـــاهر الحركية : ليس الانتباه مجرد حالة نفسية ، وانما هو كذلك وضعية جسمية . لاسيما اذا كان موضوع الانتباه اشياء محسوسة . فالرؤيه والاصغاء يصحبهما تسديد العين وتصويـب الاذن وتوجه الرأس والجسـم كله احيانا لتسهيل ذلك التكيف . ولا يتم ذوق الشيء الا بحركة مطابقة اللسان والشفتين والتنفس . وكذلك الشم . اما اللمـس فانه يقتضي انطباق اليد على ابعاد الشيء الذي تجسه والمناسبة بين حركتها وبين تلك الابعاد . وحتى عند ما يكون موضوع انتباهنا ذكريات او صورا فان هذا الانتباه تصحبه حركة في المقلتين وانكفاف حسي .

٧ - المظاهر الفزيولوجية

الى جانب المظاهر الحركية، هناكمظاهر فزيولوجية تتمثل في تغيرات تحدث على مستوى بعض الاجهزة والاعـضاء من مثل تباطيء الـتنفس الـذي قد يصل الى حد التوقف حسب شدة الانتـاه و اتـــساع الأوعـية الدموية في الدماغ وضيقها في الاطراف مما يبين ان النشاط الذهني تصحبه زيادةفي الحركة الدموية في الدماغ .

٨ - العوامل الخارجية

ان الانتباه الحسي قد يكون تابعا لشدة المثير . فالصوت الحاد والنور الوهاج والرائحة القوية، جميعها تكتسح الشعور . لكن تغير هذه الشدة اكثر اثارة للانتباه . فالزيادة البسيطة في صوت منتظم رتيب تثير الانتباه ، مما يجعل العامل الواقف على آلة ذات دوي رتيب ينتبه

الى ادنى تغير يحدث فى هذا الدوي رغم شدته . فيدرك الخلل ويتداركه . وكذلك النقصان فى شدة المثير او زواله فانه يلفت الانتباه . فالمجاور لمصنع منتظم الدوي يستفيق من نومه اذا انقطع الدوي. كما أن لامتداد المثير او اتساع مساحته تأثيراً مماثلا تستغله الاعلانات التجارية ومعلقات الدعاية بصفة عامة . وبالاضافة الى ذلك كله فان جدة المثير او ندرته او فجائيته او مناقضته لما حوله او نشوزه عما كان مندمجا فيه ، جميع ذلك قد يدعو الى الانتباه . لكنه لايستحوذ عليه الا اذا وجد فيه المنتبه ما يساعده على ادراكه او استعماله . فالذي يرى آلة لاول مرة ينتبه اليها دون ريب لكنه سرعان ما يتحول عنها ، الا اذا اهتم بصوت ما او حركة معينة فى تلك الآلة فتستحوذ عندئذ على انتباهه .

٩ ـ العوامل الداخلية

ان الشروط الموضوعية لاتكفي أحيانا لاثارة الانتباه . بل الملاحظة والتجربة تدلان على ان الأنتباه يخضع في بعض الاحيان لشروط ذاتية داخلية هي الاهتمامات المختلفة التي نوليها لبعض الاشياء دون الاخرى ، ومعنى هذا أننا ننتبه للاشياء التي تهمنا ولو لم تكن متصفة بالصفات التي رأيناها في الشروط الخارجية. فالرسام لايرى في الشجرة ما يراه عالم النبات كما ان هذا الاخير لايرى فيها ما يـــراه الحطـاب .

ثم ان انتظارنا لشيء من الاشياء يجعلنا ننتبه اليه اكثر من غيره واكثر من غيرنا . فالطبيب ينتبه الى جرس الهاتف فيستيقظ من نومه بينما لايسمع بكاء ابنه غير بعيد منه . والأم على العكس من ذلك تستفيق لبكاء ابنها، بينمـا لايفسد عليها نومها جرس الهاتف كما ان الانتباه يتطلب جهدا يوجه الفكر نحو موضوع ما ويجمع الفاعليات الذهنية حول شيء ما . وهذا الجهد غير قابل للوصف ، رغم ان البعض يرده الى التوتر العضلى الذي هو فى الحقيقة والواقع يصاحب الجهد الذي يبدله الشخص المنتبه .

المراجــــع :

ابو مدين الشافعى : الانتباه الارادى

BURLOUD : Psychologie

RIBOT : Psychologie de l'Attention

BAUDIN : Psychologie

A. CUVILLIER : Manuel de philosophie T. 1

CONDILLAC : Traité des Sensations

P. CHAUCHARD : Physiologie de la conscience

A. BALL : L'attention et ses maladies

الباب الرابع

الشعور واللاشعور

١ تعريف - ٢ الشعور العفوي - ٣ الشعور الواعي ٤ طبيعة الشعور - ٥ اضافيته - ٦ اللاشعور - ٧ اشكاله ٨ نظرية اللاشعور قبل فرويد - ٩ نظرية اللاشعور عند فرويد - ١٠ بعض معطيات التحليل النفسي - ١١ ادلر وعلم النفس الفردي - ١٢ يونغ و علم النفس التحليلي ١٣ اضفاء اللاشعور - ١٤ حدود التحليل النفسي .

١ - الشعور

هو حدس الفكر لاحواله وافعاله . أي هو الوعي الذى يصاحب فاعليات الذات فتتميز به عنها . فيكون حادس ومحدوس . وهذا القسم الحادس هو الشعور

٢ - الشعور العفوي

كثيرا ما يتناول هذا الحدس احوالا لايقف عندها بل يمر بها مندمجا فيها دون اقامة فاصل بين الحادس والمحدوس وبين المحدوسات فيما بينها . فهو كما يقول لالاند فى قاموسه الفلسفي «معطى اولي غير متميز ومادة لكل حياة نفسية» . وهو الذي وصفه وليام جيمس W. James فاعتبر ان حالة الشعور التي تتعرف اليها بواسطة الاستبطان ليست حالة شعورية موضوعة الى جانب حالات شعورية اخرى كما ظن ذلك اصحاب النزعة الذرية النفسانية وعلى رأسهم لوك Locke وهيوم Hume ، بل الشعور مضمون متكامل يشبه التيار المتواصل الحركة له مميزات رئيسية أربع :

أ - الشخصية : اذ لاوجود لشعور خالص مطلق بل الشعور دائما هو شعور شخص معين أحواله متضامنة وأجزاؤه متكاملة فى كل هو الانا الشخصي .

ب - **الحركة** : وهذا التيار في حركة دائمة لاتعرف احواله الثبات ، مما يجعل محاكماتنا تتغير حسب الظروف التي تحيط بنا رغم ثبات موضوعات هذه المحاكمات .

ج - **الاتصال** : وهو متصل لايعرف الانفصال والانقسام . ورغم النوم والغيبوبة فان الشعور يستأنف مجراه ويندمج فى الأنـا .

د - **الانتقـاء** : واخيرا ان الشعور انتقاء . وهذا نشاط انما يتجلى فى العمليات الذهنية العليا . و هو مصدر اختلاف الناس في تسجيل انطباعاتهم عن شئ ما نظرا لاختلاف أمزجتهم واهتماماتهم .

اما برغسون Bergson فانه يضيف الى الشعور الديمومة و الكيفية علاوة على الاتصال والحركة ·

هـ - **الديمومة** : ان الاحوال النفسية - عندما يكف الانا عن الفصل بين الحالة الشعورية الحاضرة والاحوال السابقة - تبدو فى صورة ديمومة متداخلة الفترات تتميز فيما بينها من حيث الكيفية فقط . فهي تسرع احيانا و تبطىء اخرى مثل تيار الأحوال النفسية التى تكون معها شيئا واحدا .

و - **الكيفية الخالصة** : وهذه الأحوال النفسية غير قابلة للقياس . لأنه لايمكن التميز بين أحوال داخلية بواسطة التقدير الكمي . ومهما كانت هذه الاحوال مختلفة فيما بينها فهذا الاختلاف انما هو من حيث الشدة فقط ، وهو امر كيفي لاكمي .

٣ ـ الشعور الواعي

اما عند ما يميز هذا الشعور بين الحادس والمحدوس وبين العارف والمعروف فانه يصبح منعكسا على ذاته ، واعيا لها . مثل الشعور الذي يصاحب الاستاذ عند شرحه للدرس . فهو يراقب افكاره ويرتبها و يصوغها صياغة واعية ويتتبعها داخل ذهنه . فيفرق بين ذاته المفكرة و احواله الشعورية التي هي مادة تفكيره . وهذا النوع من الشعور الذي تنعكس فيه الذات المفكرة على نفسها مدركة ذاتها كذلك يسمى الاستبطان.

اما اذا تناول الشعور الافكار مادة للتفكير والاستنتاج فانه يصير تأملا . و فى كلتا الحالتين نلاحظ ان هناك تمييزا فاصلا بين الذات الشاعرة والموضوع المشعور به .

٤ - طبيعة الشعور

ان الشعور لايخرج عن ان يكون شعورا بالذات او شعورا بالموضوع . فهو في كلتا الحالتين شعور بشيء ، مما جعل (مين دى بيران) Maine de Birar يرى ان الشعور يستند الى التمييز بين الذات الشاعرة و الموضوع المشعور به ، وهو شرط مشترك وضروري لكل ما سواه من الفاعليات الذهنية ، ومثل هذا الرأي ليس خاصا بعلماء النفس الذين يرجعون - على غرار ديكارت Descartes - الحوادث النفسية الى الشعور و يجعلونه معيارا لها ، بل هو رأى يشاركهم فيه علماء النفس الذين يقولون باللاشعور من أمثال بيار جاني P. Janet الذي يعتبر الشعور مجموعة من الارجاع وردود الافعال التي يقوم بها الشخص تجاه افعاله لتنظيمها ومراقبتها ، ونتيجة لهذا فان هذا الشعور هو شعور بالذات . وحتى سارتر نفسه Sartre فانه بعد قوله بان الشعور هو دائما شعور بشيء ما ، يعترف بوجود نوع من الشعور لايمكنه الا ان يكون واعيا لذاته (١) .

و اذا تمثل الشعـور فى معرفة الذات لذاتها فهو اذن نشاط لانور ، على حد قول برادين Pradines ، اما طبيعة هذا النشاط فهو الانتقاء عند (جيمس) والمعطى الاول لبذل الجهدعند(مين دى بيران)والنزوعية عند الظواهريين Phénoménologistes لان الشعور عندهم نزوع واتجاه تقوم به الذات نحو الموضوع .

٥ - اضافية الشعور

لكن بعض المفكرين من علماء وظائف الاعضاء ، يتبعون الشعـــور للنشـاط الفزيولوجي الذي يقوم به الدماغ ، والمتمثل فى التغيرات التي تحدث فى الجهاز العصبي وفى ردود الافعال التي يقوم بها . فيرى مودسلي Maudsley مثلا ان الشعور قد يشهد الحادثة النفسية لكنه لايحدثها ابداء اما هوكسلي Huxley فانه يعتقد اننا مجرد آلات واعية

1) L'Imaginaire P. 29

وهذا يعني ان الشعور ظاهرة تابعة واضافية لافعل لها ولا أثر ، وجودها وعدم وجودها لايؤثران في نشاط الانسان . وقد اصبحت هذه النظرية المادية هي عماد المدرسة السلوكية التي يتزعمها (واطسن) و التي أنتهت الى نفي الشعور على أساس انه ليس مفهوما واضحا ولامفيدا بل هو في رأيها خرافة ميتافيزيقية(١) بل ان علم الآليات cybernetyque اصبح ينظر الى دماغ الانسان نظرته الى الادمغة الايلكترونية التي تمارس عمليات معقدة مماثلة للتي يقوم بها دماغ الانسان ، فهي تتلقى المعلومات وتركبها وتتذكرها دون ان يكون لها شعور . لكن جميع الحجج التي تقدمها هذه النزعة المادية قابلة للنقاش . لان الافعال التي نؤديها آليا بمقتضى العادة دون أن نشعر بها لاتدل على ان الشعور مفهوم اضافي غير مفيد ، بل هي تدل خلافا لذلك على انه زال عندما صار غير مفيد . وهذا يعني انه موجود حيث يجد دورا يؤديه . وهذا الرد متوجه ايضا ضد علم الآليات ، لأن الادمغة الايلكترونية مهما استطاعت القيام بأعقد العمليات فهي لاتخترعها اختراعا لان العقول البشرية هي التي ركبتها ورتبتها من اجل ذلك. واما المدرسة السلوكية فانه يمكن الرد عليها بان مفعول ظهور الشعور فى سلوك الانسان تؤيده التجربة والملاحظة كما يثبت ذلك التحليل النفسي .

٦ - اللاشعور

غير ان الشعور ان كان حقيقة لايمكن انكارها فهذا لايعني انه يصاحب جميع الافعال التي تصدر عن الفرد . بل ان الشعور انما يتجلى تبعا لقانون العوائق والصعوبات وتبعا لقانون الاهتمام. فهو يظهر عندما يصطدم النشاط العفوي بالفشل ، وعندما تكون الذات امام مشكلة حيوية . وفى كلتا الحالتين يبرز الشعور لايجاد التكيف . وعلى هذا فان بعض أفعالنا تكون شعورية وواعية وبعضها الآخر لاشعوريا وغير واع .

٧ - أشكاله

و لهذه الافعال اللاشعورية اشكال كثيرة ، فمنها الافعال المنعكسة الداخلية مثل

1) P. NAVILLE : Psychologie du comportement P. 14 - 15

التنفس والهضم ، والخارجية مثل حركة الحدقة والجفن . وهذا لاشعور فزيولوجي . ومنها الميول العادية التى لانشعر بها الاعند تحقيقها ، وهذا لاشعور نفسي فزيولوجي ومنها الاساطير والمعتقدات التي يتوارثها الناس وتؤثر فى سلوكهم دون علم منهم ، وهذا لاشعور جمعي . ومنها مواقف المحبة والكراهية العفوية الناجمة عن المورثات المتراجعة وهذا لاشعور عائلي . ومنها انفصال الشعور في العصاب حيث يتفرد جزء من الحياة النفسية ، وفي النفاس حيث ينفصل المصاب به عن العالم ليؤلف عالما خاصا به وهذا لاشعور مرضي . ومنها العادات التي بعد رسوخها تصدر عنا دون شعور منا . وهذا لا شعور عادي .

٨ ـ نظرية اللاشعور قبل فرويد

يتبين مما سبق ان الشعور لايصاحب جميع افعالنا . واذا كنا نشعر بأغلب انواع النشاط الذي يصدر عنا ونعرف دواعيه ، فاننا كثيرا ما نسلك سلوكات نستغرب صدورها منا لاننا نجهل الاسباب التي دفعتنا اليها . وقد انتبه علماء النفس الى الافعال اللاشعورية منذ القرن التاسع عشر . واجروا تجارب اثبتت امكان صدور نشاط من انسان دون ان يكون الانسان واعيا وشاعرا به . وكان اخصب ميدان لهذه التجارب هي البحوث الطبية التي كان يجريها علماء الاعصاب لعلاج مرض عصابي يسمى (الهستيريا) Hysterie عن طريق التنويم . واعراض هذا المرض كما ضبطها(شاركو) Charcot و(جاني) Janet اضطرابات ذهنية وحركية .مثل فقدان الذاكرة والارادة والحساسية ومثل الشلل والتشنج . وقد ارجع شاركو هذه الاعراض الى سبب نفسي ، لان بعضها يمكن احداثه وازالته عن طريق الايحاء التنويمي . وقد اجرى بيرنهايم Bernheim تجربة تثبت انفكرة ما اذا رسخت فى الذاكرة امكنها ان تثير نشاطا واعيا ضمن سلوك عام دون ان يشعر الشخص بتلك الفكرة . وصورة هذه الفكرة اصدار الامر للمنوم بالقيام بعمل ما والتأكيد له بانجازه بعد اليقظة . فينفذ الامر بعد اليقظة دون ان يشعر بانه يطيع امرا سابقا .

٩ - نظرية اللاشعور عند فرويد

ولد فرويد Freud فى فيربورغ . وبعد ان انهى دراسته الجامعيه في فينا اهتم بالدراسات العصبية واصبح طبيبا فيها ، ثم سافر الى باريس لحضور دروس شاركو في الهيستيريا سنة ١٨٨٥ . ثم رجع الى فرنسا مرة ثانية للاطلاع على النتائج التى حصل عليها برنهائم اثناء تجاربه على الايحاء التنويمي ثم عاد الى موطنه للعمل مع زميله بروير Breuer . لكنه ما فتىء ان انفصل عنه وراح فيما بعد يضع اسس علم جديد سماه التحليل النفسى .

وقد اهتم فرويد كثيرا بنتائج الايحاء التنويمي التي حضرها مع برنهائم . وعلم ان سبب سلوك المنوم سبب واقعي لكنه غير شعوري . غير ان الملاحظة التي فتحت امامه ابواب التحليل النفسي هي ملاحظة الدكتور بروير الذى كان يعالج مريضة مصابة بالهستريا وكانت نتيجة هذه الملاحظة ان المريضة بعد ان تذكرت اسباب مرضها اثناء التنويم شفيت منه وزالت عنها اعراضه بعد اليقظة . لقد كانت هذه المريضة تشكو اضطرابا في حركة العينين وفي الرؤية اثر وفاة ابيها . فنومها وراحت تصرح تحت تأثير التنويم بما وقع لها اثناء تمريضها لأبيها ، فقد كانت تحبس دمعها وتعصر جفنيها حتى لايتأثر ابوها . وبعد الافاقة من التنويم زالت عنها أعراض المرض . فلاحظ بروير عرضا انه يمكن تخليص المصابة من بعض الاضطرابات المعتراة بها عن طريق جعلها تعبر عما تشعر به . فأفاد بروير زميله فرويد بهذه الملاحظة الهامة ، فاستقر فى رأي هذا الاخير ان هنالك علاقة بين اختفاء بعض الذكريات و ظهـــور بعض الاعراض . فالمصابة كانت تجهل فى اليقظة العلاقة الموجودة بين الاعراض والذكريات المختفية . لكن التنويم أظهر هذه العلاقة وكشف عنها ، وبما ان اظهار هذه الذكريات كان علاجا لها فقد اعتمده الزميلان وسمياه (طريقة التطهير) Catharsis غير ان فرويد قد سبق له ان عرف من برنهائم ان المصاب اذا طلب منه ان يبذل جهدا كبيرا لكي يتذكر الامر الذي صدر اليه فانه يستطيع ذلك في اليقظة ، ورغم ندرة هذه الاحوال فان فرويد هجر التنويم

الى التذكر الواعي . مما جعله يسلك طريقه الى التحليل النفسي ، فكان يطلب من المريض في جلسات عديدة ، الاستلقاء على اريكة والانطلاق فى الحديث بكل حرية دون ان يخفي اية فكرة تخطر بباله مهما كانت بسيطة وغير لائقة ، وعندما ينطق المريض بكلمة تبدو للمحلل ذات اهمية فانه يطلب منه ان يترك افكاره تتداعى ابتداء من تلك الكلمة . وبواسطة هذا التداعي السريع فان الاهتمامات اللاشعورية تجد مجالا للافلات من عقالها ضمن الاهتمامات الشعورية . لكن المريض كثيرا مايتوقف فجاة اثناء تداعى افكاره . كما لو كانت هناك قوة خفية تصد الفكرة اللاشعورية عن بلوغ مجال الشعور وامثال هذا السكوت المفاجيء ، والتخلف عن الجلسات ، والعبارات غير اللائقة التي يوجهها المريض الى المحلل النفساني ، تمثل (مقاومات) فالمريض يقاوم نفسه حتى لاتكشف عن الافكار اللاشعورية . وتدل هذه المقاومة على استمرار مفعول (الكبت) . وعندئذ يرجع الامر الى حذق المحلل ولباقته فى ازالة هذه المقاومة وفي نقل الافكار اللاشعورية من اللاشعور الى الشعور . ولم يجد فرويد مجالا خصبا في تداعي الافكار فقط للكشف عن الافكار اللاشعورية ، بل وجد مجالات اخرى خصبة ايضا فى (الهفوات) كأن تقول غصبا عنك لشخص لاتحب مقابلته بعد اعتراضه سبيلك «مع السلامة» بدل «على السلامة» وفي (النسيان) كأن تغفل عن احضار شيء وعدت به زميلك ، فذاك دليل على كراهيتك لانجاز الوعد ، وفي (الاحلام) .

وقد لاحظ فرويد ميل مرضاه الى سرد احلامهم . وبعد تراكم ملاحظاته تبين له ان الحلم هو (حارس النوم) والمحافظ عليه . وفيه مجال لارضاء الرغبات . فالعطشان اثناء النوم يرى نفسه يشرب اولا ثم يستفيق . وهذه طريقة للاستمرار فى النوم ولارضاء الحاجة الى الشرب . لكن اهمية رأي فرويد في الاحلام تتمثل في انه يبين ان الرغبات اللاشعورية المكبوتة فى اليقظة يتم ارضاوها في الاحلام واذا كانت الرقابة الساهرة على التزام اللياقة واحترام المباديء الخلقية تعمل على كبت الرغبات الجامحة في اليقظة فانها اثناء النوم لاتزول بزوال الشعور بل يضعف مفعولها فقط . مما يجعل ارضاء

الرمات لايتخذ شكلا صريحا بل رمزيا محافظة على النوم .

وعند ما يسرد المريض حلمه على المحلل النفساني فان هذا الاخير يفسره له . لكن المريض كثيرا ما يرفض هذا التفسير امعانا منه في ابقاء اسباب مرضه داخل منطقة اللاشعور . واثناء ذلك يتخذ من معالجه موقفا يحله فيه محل الشخص الذي كان سببا في احداث المرض . فيسلك مع المحلل سلوكه اللاشعوري مع ذلك الشخص عن طريق (التحويل) . وقد يكون هذا التحويل ايجابيا او سلبيا . لكنه في نظر فرويد ضروري للشفاء لانه ينشط الاضطرابات القديمة ويساعد على وعيها والشعور بها

١٠ - من معطيات التحليل النفسي

أ - **بنية الجهاز النفسي** : يرى فرويد ان الجهاز النفسي مؤلف من ثلاثة مفاهيم هي الهو والانا والانا الاعلى .

فالهو : هو مجموعة الدوافع الغريزية وجميع الرغبات المكبوتة سواء كانت جنسية او عدائية . وهي تحاول دائما ان تغشى منطقة الشعور تطلب الارضاء .

والانا : هو الشعور الادراكي الذي يراقب النشاط الارادي ويكيفه حسب مقتضيات المحيط عن طريق حل الازمات القائمة مع الواقع او بين الرغبات فيحافظ بذلك على كيان الشخصية .

والانا الاعلى : وهو يمثل جانب التأثير الابوي و المحظورات الخلقية والقوى القمعية التي تعترض الفرد اثناء نموه .

التوازن النفسي : ان هذه المفاهيم الثلاثة في نشاط دائم كل في اتجاهه الخاص . والملاحظ ان الاول والأخير متعارضان يقف الانا بينهما ليعاني ضغطهما . فالهو يطلب الاشباع والانا يكبته . وهذه هي صورة الازمة النفسية التي يمكن للانا ان يحلها عن طريق التوفيق بينهما بارضاء الدوافع الغريزية مع احترام المقتضيات الخارجية ومواجهة انتقادات الانا الاعلى . فيرضي الطرفين مهما كانت الوسائل المستعملة . اما اذا ضعف الانا امام متطلبات الهو اوالانا الاعلى فان التوازن يفسد ويصاب الفرد بالعقد والعصابات

ب - **امكان تفسير جميع الظواهر** : يرى فرويد انه يمكن تفسير جميع الظواهر المتجلية في الأحلام و في الاعراض العصابية ، من ذلك ان سيدة تذكرت انها كانت في طفولتها كثيرا ما ترى الله في المنام واضعا على رأسه قبعة من الورق ، فهذا حلم يبدو غير معقول ، لكن لامعقوليته تزول عندما نعلم من السيدة ان اهلها كانوا يضعون على رأسها مثل هذه القبعة لتخليصها عند الجلوس الى المائدة من عادة استراق النظرات الى صحون اخوانها لتتأكد من تساوي حصص الاكل . وعند ما نعرف ايضا ان اهلها كانوا يقولون لهآ ان الله يرى ويعلم كل شيء . فهي ايضا ترى وتعلم كل شيء على الرغم من اهلها (١) . ومن ذلك ايضا ان سيدة كانت تشكو العطش وتعزف عن الشرب رغم اشتداد الحر . وتصيبها الغيبوبة بمجرد اقتراب الكأس من فمها . وذات يوم بينما كانت تحت تأثير التنويم اخذت تشكو من مربيتها التي كانت تكرهها . وذكرت انها دخلت ذات يوم غرفة مربيتها فوجدت كلبها يلعق الماء في كأس فكظمت غيظها تأدبا . وبعد الانتهاء من سرد الحادثة . ظهر الغضب الشديد على ملامحها بعد ان بقي مكبوتا حتي ذلك الحين وطلبت الماء وشربت منه قدرا كبيرا ثم افاقت من التنويم والكأس بين شفتيها . وبذلك زالت عنها اعراض الاضطراب (٢) .

ج - **دور الميول الجنسية** : لقد لاحظ فرويد في كثير من الحالات ميل مرضاه الى تذكر الحوادث ذات الصلة بحياتهم الجنسية . فالغريزة الجنسية أو (الليبيدو) التي لاتعرف الشبع ؛ في صراع دائم مع الانا الاعلى الذي يعتبرها مقيتة . وهذه الليبيدو تتطور وتمر بمراحل اثناء نمو الانسان ، اولها (المرحلة الفمية) التي يجد اثناءها الرضيع لذة في المص . ثم تأتي (المرحلة السادية الشرجية) فيجد الطفل لذته في قضاء الحاجة وفي التمزيق و التحطيم . ثم يدخل الطفل فيما بعد (المرحلة الجنسية الحقيقية) فيهتم عندئذ باعضائه الجنسية .

---

1) Freud : Introduction à la Psychanalyse P. 103

2) Freud Cinq leçons sur la psychanalyse p. 5 - 6

وتبجة لأهمية الليبيدو في حياة الانسان ، فان فرويد يرى ان محبة الطفل لأمه ونملقه بها مظهر من مظاهرها ؛ فالطفل يريد ان يختص بمحبة امه . فيستنكر منافسة ابيه له في ذلك ويغار منه . والامر معكوس بالنسبة الى البنت ، فموقف الولد من ابيه يشبه الى حد ما موقف (اوديب) الذي تروى عنه الاسطورة اليونانية انه قدر عليه ان يقتل اباه ويتزوج امه ، فمحبة الجنس المضاد وكراهية الجنس المماثل والرغبة في الحلول محله هي مميزات (عقدة اوديب) .

١١ - آدلر وعلم النفس الفردي

كان آدلر Adler (١٨٧٠ - ١٩٣٧) تلميذا لفرويد . لكنه اختلف معه في تفسير الاضطرابات العصابية ونشاط اللاشعور . فقد رأى آدلر ان نشاط اللاشعور ليس مرده الى الليبيدو بل هو يرجع الى (الشعور بالقصور) فالمصاب بقصور عضوي يسعى الى تعويض هذا القصور وتغطيته عن طريق الاعراض العصابية وكل ما فسره فرويد بالكبت فسره آدلر بـ (عقدة القصور) وبـ (التعويض) .

١٢ - يونغ وعلم النفس التحليلي

وقد كان يونغ (١٨٧٥ - ١٩٦١) هو الآخر تلميذا لفرويد . لكنه اختلف معه ومع زميله آدلر ، فهو يرى ان النظرية الجنسية كما وضعها فرويد غير كافية لانها لاتتناول الا جانبا واحدا من المشكلة . فينبغي ان تضاف اليها الحاجة الى السيطرة كما دلت على ذلك ابحاث آدلر . وعلى هذا فاذا كان فرويد قد قلل من شأن الفرد وجعل منه مجرد مصدر للاندفاعات والميول والرغبات في الاشياء فان آدلر قد عظم من شأنه وجعل منه فردا يطلب الامن ويسعى الى السيطرة على الاشياء ، واخيرا يرى يونغ ان هناك نوعين من الناس : نوعا يتوجه الى الاشياء اكثر مما يتوجه الى نفسه فهو (منبسط) متوجه الى الخارج الواقعي ليتكيف معه ، ونوعا يتوجه نحو نفسه ويميل الى الخيال والتأمل . ويكون نشاط الليبيدو عنده متوجها نحو ذاته فهو (منطو) . ثم انتهى يونغ الى وضع نظرية في اللاشعور الجمعي . فرأى ان لاشعورنا قد ورث عبر التاريخ تركة

الاجيال السالفة من الاوهام والخرافات والاساطير والمعتقدات ، فلا شعورنا ليس مليئا بالازمات التي نكون قد عشناها اثناء طفولتنا فقط بل وكذلك بالازمات التي مرت بها الانسانية جمعاء .

١٣ - اضفاء اللاشعور

لقد اصبح التحليل النفسي يعتمد ايضا للكشف عن اللاشعور على الطرق الاضفائية بوضع المريض فى شروط تتطلب منه سلوكا يضفي عليه ميوله اللاشعورية ، منها :

أ - **رائز رورشاخ** : Rorschach وهو عبارة عن ورقة ترمى عليها قطرات من الحبر . ثم تطوى فينتشر الحبر مكونا صورة غريبة يطلب من المصاب ان يذكر ما يراه فيها . وبما ان الصورة لاتمثل موضوعا معينا ، فان الشخص يضفي عليها اهتماماته اللاشعورية .

ب - **رائز موري** : Muray و هو ايضا صورة تمثل مشهدا يطلب من الشخص ان يعبر عنه لتكوين قصة حوله . فلا يفتأ الشخص ان يتقمص بطل القصة باضفاء قصته على المشهد .

ج - **البسيكودراما** : اما مورينو Moreno فانه يطلب من مرضاه القيام بأدوار على خشبة المسرح يتخيلونها . فيبرز لاشعورهم في الحركات التي يؤدونها .

د - **اللعب** : وهو خاص بتحليل نفسيات الاطفال ، فهم يضفون على العابهم ورسومهم ميولهم ونزعاتهم .

١٤ - حدود التحليل النفسى

ان التحليل النفسي من حيث انه منهج يتناول العمليات الذهنية التي لايبلغها اي منهج آخر ومن حيث انه طريقة في علاج الاضطرابات العصابية على أساس هذا المنهج ، ومن حيث انه مجموعة من المعارف النفسية التي هي فى طريقها الى ان تصبح علما ، انه من حيث هذا وذاك قد تقدم وسيتقدم بالدراسات النفسية اشواطا بعيدة الى الامام ، لكن فرويد واتباعه قد باعدوا جادة الصواب عندما أرادوا ان يجعلوا منه فلسفة شاملة

تفسر جميع مظاهر الثقافة الانسانية ، لان الضمير الخلقي ليس هو الانا الاعلى . والاثر الفني ليس دائما تصعيدا للغرائز المكبوتة ، كما ان المعتقدات الدينية ليس مردها الى (العقدة الابوية) ، والا فان مذهب فرويد يكون مذهبا ماديا ما دام يفسر الأعلى بالادنى .

المراجـــع :

اسحاق رمزي : علم النفس الفردي .

Lagache : La psychanalyse (Que sais-je ?)

Filloux : l'Inconscient (Que sais-je ?)

C. T. Thompson : La psychanalyse

Hulsman : N.P. de philosophie T. I

Burloud : Psychologie

Freud : Introduction à la psychanalyse

Freud : Leçons de psychanalyse

الباب الخامس

الانفعالات : اللذة والألم

١ تعريف - ٢ المظهران الجسماني والنفساني للذة و الألم
٣ النزعة الفزيولوجية - ٤ طبيعة الالم - ٥ نظرية الاثارة
الشديدة - النظرية الذهنية - ٧ النظرية الغائية .

١ - تعريف الانفعال

ان الانفعال هو مصدر اللذة و الالم والهيجان والعواطف والاهواء ، فهذه احوال انفعالية ، وميزتها العامة انها جميعا ذاتية وشخصية ، لان هناك دائما ذاتا تعانيها وتتأثر بها ، و تقوم الحياة الانفعالية على اساس اللذة و الالم ، وهما شعوران عصيان عن التعريف لبساطتهما وعدم امكان ارجاعهما الى احوال شعورية ابسط منهما .

٢ - المظهران الجسمانى والنفسانى للذة والألم

ومع ذلك فانه يمكن تمييزهما عن طريق الوقوف على اسبابهما ، فنلاحظ ان هناك لذات و آلاما جسمانية حسية ، سببها الاثارات الحسية سواء كانت داخلية او خارجية ، يمكن تحديد مكانها من الجسم مثل وجع الاسنان ، وهناك اللذات والآلام النفسانية التي تحدثها التصورات والافكار أثناء مواقفنا من رغباتنا وميولنا مثل لذة الانتصار وآلام الاخفاق .

٣ - النزعة الفزيولوجية

لكن أصحاب النزعة الفزيولوجية فى تفسير العواطف وعلى رأسهم ريبو Ribot لايفرقون بين الالم الجسماني والألم النفساني من حيث الطبيعة ، ويقولون ان الذين يجدون فرقا في الطبيعة بينهما انما هم في الواقع يخلطون بين الالم واسبابه ، والفرق

الوحيد بينهما عند اصحاب هذه النزعة الفزيولوجية هو ان الألم الجسماني يرجع الى اصابة محيطية بينما يرجع الحزن الى اضطراب مركزي وتعب فى الدماغ ، لكنه يرد عليهم بأن الفكرة ما دامت قادرة على اتعاب الدماغ فهي اذن عامل نفساني .

٤ ـ طبيعة الألم

وللباحثين نظريات كثيرة فى تفسير طبيعة الألم منها :

نظرية النوعية : يرى اغلب الفزيولوجيين ان الألم احساس نوعى ، لاسيما (فون فري) Von Frey – ١٨٩٦ الذي كشف عن وجود نقاط خاصة بالاحساس بالألم على البشرة ، على غرار النقاط الخاصة بالاحساس بالبرودة والحرارة ثم تبين ان للألم نواقل خاصة به هي الياف عصبية ذات قطر صغير جداعير مغطاة بالشحم تنقل الاحساسات نقلا بطيئا ، بحيث ان الاحساس بلمس شيء محرق يسبق الاحساس بألم الاحتراق به . كما يبدو ان للألم مركزا خاصا به فى الدماغ موجودا فى التلاموس Thalamus ؛ومما يؤيد رأي (فون فري) ما يلاحظ فى مرض المادة السنجابية من النخاع الذي تمر به الياف الألم ، حيث يزول الاحساس بالالم ويبقى الاحساس باللمس . وهذا يعني انهما مستقلان ، وقد انتقد الدكتور (لوريش) Le Riche هذه النظرية على اساس ان الالم ليس حادثة سوية ولا حيوية بالنسبة الى الانسان بل هو ظاهرة مرضية ، وعليه فهو يرفض ان يكون قد نشأ في الجسم الحي احساس خاص بهذه الظاهرة .

٥ ـ نظرية الاثارة الشديدة

ويرى بعض الباحثين ان الألم الجسماني ليس نوعا بل هو درجة من الاحساس وهو صورة كل احساس شديد في رأى (ووند) ومن رأى رأيه ، لكن هذه النظرية تخلط بين المؤلم والمنافي ، لان ارتفاع شدة الاثارة في بعض الحواس لايبلغ درجة الألم ابدا ، فالمرارة احســاس بالمنافى ولكن مهما كانت درجة المرارة مرتفعة فانها لاتؤلم ، هذا علاوة على ان بعض الاعضاء من الجسم تتأثر باحساس الألم دون الاحساس باللمس

٦ ـ النظرية الذهنية

اما ارسطوا فانه كان يرى ان اللذة هي كمال النشاط المبذول لا على اساس التضمن بل على اساس الاضافة مثل الجمال بالنسبة الى الشباب ، وقد تبنى (برادين) Pradines هذه النظرية وحورها ، ورأى ان اللذة مرتبطة بميول الشخص وبارضائها ، فالنشاط في هذه الحالة يكون سابقا للانفعال ، و اما الألم فهو مرتبط بالعراقيل التي تعوق عن النشاط فيكون الانفعال عندئذ سابقا للنشاط الذي يتم فيما بعد لأزالة العراقيل .

٧ ـ النظرية الغائية

وقد حاول المفكرون منذ القديم تفسير اللذة والألم تفسيرا غائيا ، من بينهم ارسطو الذي رأى ان اللذة هي كمال الوظيفة وان الألم اشعار بالخطر ليبتعد عنه الكائن الحي اما داروين Darwin فانه يرى ان التطور ابقى الالم لانه نافع ، لكن يرد على اصحاب هذه النظرية ان الألم ليس متناسبا دائما مع شدة الخطر ، فوجع الاسنان مع قلة خطورة اقتلاعها أشد من الآلام التي يشعر بها المصاب حديثا بمرض السرطان .

المراجـــع :

Aristote : Ethique de nicomaque L. X
Pradines : Traité de psychologie générale
Chauchard : La Douleur (Que sais-je ?)
A. Cuvillier : Manuel de Philosophie T.I
Burloud : Psychologie

الباب السادس

الهيجان

١ تعريفه - ٢ المظاهر الفزيولوجية - ٣ نوعية المظاهر الفزيولوجية - ٤ النظرية الفزيولوجية - ٥ النظرية الذهنية ٦ نقص النظريتين - ٧ التكيف و الهيجان - ٨ نظرية بيار جاني - ٩ نظرية سارتر

١ - تعريف

الهيجان انفعال عنيف مفاجيء غير مستديم كالخوف والغضب والقلق والخجل ، اذا اشتد اضطربت معه التصورات الذهنية واختل التوازن العضوي ، مما يجعل الشخص فى صورة غير متكيفة مع وضعية ما .

٢ - المظاهر الفيزيولوجية

تصحب الهيجان تغيرات حشوية تظهر في الجهاز التنفسي (كاللهاث) وفي الدورة الدموية (كتسارع النبض واتساع الأوعية الدموية او ضيقها واحمرار الوجه او شحوبه نتيجة لذلك) وفى الجهاز الهضمي (كانقباض المريء وتوقف الافرازات اللعابية والاسهال) وفى تزايد افرازات العرق ونشاط الكظرين فى افراز (الادرينالين) التي تؤثر فى الطحال فيزداد عدد الكريات الدموية ، وفى الكبد فترتفع نسبة السكر في الدم ، ويبدو ان هذه الاضطرابات الهيجانية تابعة للجملة الاعاشية بقسميها الودي ونظير الودي ، وقد دلت التجارب على الحيوانات بان للهيجانات مركزا في التلاموس ، فاذا انتزعنا من الكلب دماغه فان هذا الحيوان يبقى محتفظا بقابلية الانفعال ما دام الهيبوتالاموس لم ينتزع فهو يهر ويلهث ويعض ، بل ان اثارة منطقة الهيبوتالاموس بواسطة الكهرباء تصحبها نفس الاعراض الهيجانية (١) . وقد دلت التجارب ايضا على ان ازالة اللحاء من دماغ

1) Delay : La Psychophysiologie humaine p. 22. 23 (Que sais-je ?)

الحيوان يضاعف المظاهر الهيجانية . والملاحظ ان لاصابة الانسان فى بعض المراكز من لحائه نتائج مماثلة . ويبدو ان مراكز الهيجان فى الهيبوتالاموس خاضعة للحاء الذي يعمل على كف مظاهر الهيجان .

٣ - نوعية المظاهر الفزيولوجية

اننا نميز بين الهيجانات اعتمادا على تغيرات الوجه وتعبيراته وعلى هيئات الجسم . فلا نخلط بين الخائف والغاضب والخجلان مثلا . بل اننا نفرق بكل سهولة بين هذه الوضعيات المختلفة التي تشكل بنيات سلوكية يتجدد حدوثها في الاحوال المماثلة لكن هذا لايسمح بوضع فروق نوعية بين الهيجانات بالنسبة الى جميع الناس. لان وضعية الهيجانات الفطرية كثيرا ماتختلط بالوضعيات الهيجانية المكتسبة عن طريق الثقافة و التربية . ويدل التحليل الاحصائي انه فى حين ان بعض التعابير المتماثلة الى حد ما تصحب احوالا وتجارب مختلفة فان بعض هذه التعابير تسود بعض الاحوال الاخرى . فالابتسام مثلا يصاحب الالم ٪٧ من الحالات ، لكنه يصاحب الهيجان الجنسي فى ٪٦٠ من الحالات ، اما عضلات الانف فانها تدخلت في ٪٥٢ من حالات الالم وفي ٪٤ من حالات الاستدماع ، وكذلك الامر بالنسبة الى هيأة الجسم ، فالخوف غالبا مايصحبه الهروب او الجمود ، والغضب كثيرا مايصحبه القيام بحركات عدوانية ، لكن المقدار الطبيعي و المقدار المكتسب كثيرا ما يختلطان فيصعب التميز بينها (١) .

٤ - النظرية الفزيولوجية

في سنة ١٨٨٥ تدعمت النظرة الآلية الى الانسان برأى الطبيب الدانماركي (لانج) Lange الذي اقترح نظرية آلية بحتة لتفسير المظاهر الهيجانية في الحياة الذهنية عن طريق اتساع الاوعية الدموية وضيقها الناجمين عن تغيرات دماغية مركزية . لكن (وليام جيمس) W. James كان قد سبقه سنة ١٨٨٤ الى وضع نظرية مماثلة اكثر تفصيلا فى الهيجان ، مفادها ان الانفعال هو صدى الاضطرابات المحلية التي يحدثها ادراك

1) Munn : Traité de Psychologie P. 343-344

شيء ما . وهو يرى ان عامة الناس يغلطون كثيرا عندما يعتقدون اننا عندما نرى حيوانا مفترسا فاننا نخاف منه ثم نهرب نتيجة لذلك . فهذا ترتيب خاطيء . ويرى (جيمس) ان الشعور التصوري لايعقبه مباشرة الشعور الانفعالى بل تتوسطهما المظاهر الجسمانية فنحن نخاف لان فرائسنا ترتعد . و اذا كان ترتيب الحوادث في الهيجان عند عامة الناس كما يلي : التصور المهيج فالانفعال فمظاهر الهيجان فان (جيمس) يرى ان الترتيب الحقيقي هو التالي : التصور المهيج فمظاهر الهيجان فالانفعال . وقد دعم (جيمس) نظريته بحجج ، منها ان ازالة المظاهر الجسمانية من هيجان مثل الخوف يتبعها زوال الفزع فلا يبقى الا مجرد الحكم باستحسان الهروب . ومنها ان رد الفعل الجسماني يعقب مباشرة الادراك دون شعور بالانفعال فى كثير من الحوادث كالاغماء الذي يعقب فورا رؤية الدم ، ومنها ان الاطفال كثيرا ما يتشاجرون على اللعب فتتضاعف مظاهر الشجار الجسمانية حتى تصبح خصاما حقيقيا ، فالانفعال فى هذه الامثلة تابع دائما للمظاهر الجسمانية لا العكس

منـــــاقشة

لاشك ان وليام جيمس قد لفت الانظار الى المظاهر الفزيولوجية التي تصحب الهيجان ، فى عصر طغت فيه النزعة الذهنية على علم النفس . ولا ريب ان الهيجان يفقد كثيرا من حرارته اذا ازلنا عنه المظاهر الجسمانية . غير ان نظرية جيمس هذه تتضمن تفسيرا غير مقبول لعلاقة الجسد بالروح . فهي تعتمد على اضافية الشعور شأن جميع النزعات الفزيولوجية المادية . وقد بينت التجارب ان حقنة الادرينالين تحدث اضطرابات عضوية هي نفس الاضطرابات المشاهدة فى الهيجان ، ومع ذلك فانها لاتجعل الشخص المحقون يشعر بالهيجان (١) . وعليه فالهيجان ليس مجرد الشعور بالاضطرابات العضوية ، بل هو تابع للمعنى المثير الذي نضفيه على الموقف المحيط ، فالدب في القفص لايخيفنا لان معنى الخطر لايتمثل فى اذهاننا فلا نشعر به وبالتالى لا ننفعل فلا نهرب .

---

1) P. Guillaume : Manuel de psychologie P. 85

الحيوان يضاعف المظاهر الهيجانية . والملاحظ ان لاصابة الانسان فى بعض المراكز من لحائه نتائج مماثلة . ويبدو ان مراكز الهيجان فى الهيبوتالاموس خاضعة للحاء الذي يعمل على كف مظاهر الهيجان .

٣ - نوعية المظاهر الفزيولوجية

انا نميز بين الهيجانات اعتمادا على تغيرات الوجه وتعبيراته وعلى هيئات الجسم . فلا نخلط بين الخائف والغاضب والخجلان مثلا . بل اننا نفرق بكل سهولة بين هذه الوضعيات المختلفة التـي تشكل بنيات سلوكية يتجدد حدوثها في الاحوال المماثلة لكن هذا لايسمح بوضع فروق نوعية بين الهيجانات بالنسبة الى جميع الناس. لان وضعية الهيجانات الفطرية كثيرا ماتختلط بالوضعيات الهيجانية المكتسبة عن طريق الثقافة و التربية . ويدل التحليل الاحصائي انه فى حين ان بعض التعابير المتماثلة الى حد ما تصحب احوالا وتجارب مختلفة فان بعض هذه التعابير تسود بعض الاحوال الاخرى . فالابتسام مثلا يصاحب الالم ٧٪ من الحالات ، لكنه يصاحب الهيجان الجنسي فى ٦٠٪ من الحالات ، اما عضلات الانف فانها تدخلت في ٥٢٪ من حالات الالم وفي ٤٪ من حالات الاستدماع ، وكذلك الامر بالنسبة الى هيأة الجسم ، فالخوف غالبا مايصحبه الهروب او الجـمود ، والغضـب كثيرا مايصحبه القيام بحركات عدوانية ، لكن المقدار الطبيعي و المقدار المكتسب كثيرا مايختلطان فيصعب التمييز بينها (١) .

٤ - النظرية الفزيولوجية

في سنة ١٨٨٥ تدعمت النظرة الآلية الى الانسان برأى الطبيب الدانماركي (لانج) Lange الذي اقترح نظرية آلية بحتة لتفسير المظاهر الهيجانية في الحياة الذهنية عن طريق اتساع الاوعية الدموية وضيقها الناجمين عن تغيرات دماغيـة مركزية . لكـن (وليام جيمس) W. James كان قد سبقه سنة ١٨٨٤ الى وضع نظرية مماثلة اكثر تفصيلا فى الهيجان ، مفادها ان الانفعال هو صدى الاضطرابات المحلية التي يحدثها ادراك

1) Munn : Traité de Psychologie P. 343-344

شيء ما . وهو يرى ان عامة الناس يغلطون كثيرا عندما يعتقدون اننا عندما نرى حيوانا مفترسا فاننا نخاف منه ثم نهرب نتيجة لذلك . فهذا ترتيب خاطيء . ويرى (جيمس) ان الشعور التصوري لايعقبه مباشرة الشعور الانفعالى بل تتوسطهما المظاهر الجسمانية فنحن نخاف لان فرائسنا ترتعد . و اذا كان ترتيب الحوادث في الهيجان عند عامة الناس كما يلي : التصور المهيج فالانفعال فمظاهر الهيجان فان (جيمس) يرى ان الترتيب الحقيقي هو التالي : التصور المهيج فمظاهر الهيجان فالانفعال . وقد دعم (جيمس) نظريته بحجج ، منها ان ازالة المظاهر الجسمانية من هيجان مثل الخوف يتبعها زوال الفزع فلا يبقى الا مجرد الحكم باستحسان الهروب . ومنها ان رد الفعل الجسماني يعقب مباشرة الادراك دون شعور بالانفعال فى كثير من الحوادث كالاغماء الذي يعقب فورا رؤية الدم ، ومنها ان الاطفال كثيرا ما يتشاجرون على اللعب فتتضاعف مظاهر الشجار الجسمانية حتى تصبح خصاما حقيقيا ، فالانفعال فى هذه الامثلة تابع دائما للمظاهر الجسمانية لا العكس

منــــاقشة

لاشك ان وليام جيمس قد لفت الانظار الى المظاهر الفزيولوجية التي تصحب الهيجان ، فى عصر طغت فيه النزعة الذهنية على علم النفس . ولا ريب ان الهيجان يفقد كثيرا من حرارته اذا ازلنا عنه المظاهر الجسمانية . غير ان نظرية جيمس هذه تتضمن تفسيرا غير مقبول لعلاقة الجسد بالروح . فهي تعتمد على اضافية الشعور شأن جميع النزعات الفزيولوجية المادية . وقد بينت التجارب ان حقنة الادرينالين تحدث اضطرابات عضوية هي نفس الاضطرابات المشاهدة فى الهيجان ، ومع ذلك فانها لاتجعل الشخص المحقون يشعر بالهيجان (١) . وعليه فالهيجان ليس مجرد الشعور بالاضطرابات العضوية ، بل هو تابع للمعنى المثير الذي نضفيه على الموقف المحيط ، فالدب في القفص لايخيفنا لان معنى الخطر لايتمثل فى اذهاننا فلا نشعر به وبالتالى لانفعل فلا نهرب .

---

1) P. Guillaume : Manuel de psychologie P. 85

٥ - النظرية الذهنية

اما (ناهلوفسكي) Nahlowsky فهو يرى ان الادراك المهيج عندما يبلغ الشعور فانه يلاقي تصورات موافقة او غير موافقة . فاذا كانت التصورات موافقة تسارع مجراها واذا كانت غير موافقة تباطأ . وعندما يكون هذا التغير شديدا فاننا نشعر به في صورة عاطفة . مثال ذلك ما يتم في ذهن التلميذ بعد ظهور نتائج الامتحان . فاذا كان النجاح حليفه تحققت المشاريع وعمه السرور ، واذا كان العكس انهار كل شيء و وجب عندئذ بذل الجهد مرة اخرى وشمله الحزن . فالهيجان اذن هو الشعور بازدياد فاعلية النفس الحيوية او بتناقصها .

منـــاقشة

لكن الهيجان لايرجع في الحقيقة الى الشعور بالتغير العنيف في مجرى التصورات لانه يمكن للانسان ان يتوقع حادثة أليمة الى درجة الاعتقاد بانه لامرد لها بحيث انها عندما تحدث تكون موافقة للتصورات التي كونها عنها من قبل ، ومع ذلك يشعر بالحزن .

٦ - نقص النظريتين

ان كلتا النظريتين الفزيولوجية والذهنية رغم تعارضهما تنظران الى الهيجان كما لو كان مجرد حالة ناشئة عن الاضطرابات العضوية او عن التعارض الذهني . بينما هو في الواقع تغير كلي للسلوك داخل في مجموع الحياة النفسية بميولها وقيمها . وقد بينت الآنسة (دوجان) Mlle Dejean ان الهيجان يرجع الى الزيادة في رفع قيمة الشيء . فيكون عندئذ زواله او الوقاية منه بالخفض من قيمة الشيء الذي أثاره او قد يثيره (١)

٧ - التكيف والهيجان

لكن اذا كان الهيجان تابعا للقيمة التي تعطى للاشياء وتابعا للميول ،فالمفروض

---

1) Dejean : L'Emotion

فيه ان يساعد على مواجهة الموقف عن طريق التكيف الملائم • غير ان الذي يحدث فى الهيجان مناقض للتكيف الملائم ، فالهيجان الذي يصحب الاطلاع على السقوط فى الامتحان قد يثبط العزيمة ، والخوف من الحيوان المفترس قد يشل حركة الرجلين. ومع ذلك فان بعض المفكرين ، لاسيما (داروين) قد حرص على ابراز فائدة الهيجان من ذلك ان شعر الحيوان عند ما يقف يخيف العدو . و ان الانسان الغاضب عندما يرفع شفته العليا يكون مستعدا للعض. كما بين (كانن) Cannon ان كبد الانسان الهائج يطلق كمية زائدة من السكر • فتكون الفاعلية أنجع هروبا او هجوما (١) . وبين ايضا ان ازدياد نسبة الادرينالين فى الدم تنشط الفاعلية و تزيل التعب . وقد اشار (برغسون) الى مفعول الهيجان فى قوة الخلق والابداع . لكن جميع هذه الملاحظات تعارضها ملاحظات اخرى . فكثيرا ما يصيب الاغماء من يريد الهروب وكثيرا ما ينشأ عن ازدياد نسبة الادرينالين في الدم اضطراب فى الحركات لا يفيد الهائج بل يسيء اليه . ولم يستطع (داروين) ومن نحا نحوه انكار فقدان التكيف فى اغلب الاحوال الهيجانية ، وهو مما يضر بسلامة الكائن . لكنه راح يبرر ذلك بان مثل هذه الارجاع الهيجانية كانت قديما مفيدة وانما زالت فائدتها نتيجة للتطور . فالذي يخرج عن طوره و يدوس الارض برجليه يقوم برد فعل غير مفيد الآن لكنه كان مفيدا قديما لأنه دوس للعدو في المعركة . غير ان (داروين) ينقض نزعته الغائية بنفسه مادام يقبل استمرار ارجاع قديمة غير مفيدة الآن .

٨ - نظرية (بياز جاني) P. Janet

اما (جانى) فهو يرى في الهيجان سلوكا ادنى من المستوى المطلوب • يقوم به الكائن عند ما يجد نفسه امام تغيرات تمس الوسط الطبيعي ولاسيما الوسط الاجتماعى الذي يشمله من كل جهة . وعندما يكون لم تعده تربية سابقة للتكيف مع ذلك الوسط بصفة آلية ، وعند ما لا يجد القوة الضرورية او الزمان الكافى للتكيف فى اللحظة الراهنة .فيبدد

1) Munn : Psychologie P. 347

طاقته بصفة مضطربة الى ان تنفد منه . وعلى هذا تكون المفاجأة هي سبب الهيجان . لكن هذه النظرية لاتفسر الا الاعراض السلبية في الهيجان . لان الهائج يحاول احيانا التكيف مع الوسط ولو انهذه المحاولة كثيرا ماتبوء بالفشل . ثم انها تهمل الغائية في الهيجان لانها لاتقيم وزناللميول والمخاوف الفطرية او المكتسبة .

٩ - نظرية (سارتر)

وهذاما جعل سارتر ينظرالى الهيجان نظرة ظواهرية Phenoménologiste فهو يرى ان الانسانلايقبل وجوده من الخارجمثل الحجارة بلهويختاره اختيارا . وعليه فالهيجان سلوك قصديونزوعي. انه طريقة لادراك العالم بالنسبة الىالوضعية التي يكون عليها الانسان من هذا العالم . فالعالم مقيت فى الغضب ، وكئيب في الحزن ورهيب فى الخوف مما يجعل الانسان الهائج يعمد الى اعطاء الشيء صفة دنيا او عليا من الوجود والحضور . وبذلك يعمد الجسم تحت تأثير الشعور الى تغيير علاقاته بالعالم لكي يغير العالم صفاته . مثال ذلك : رجل يرى حيوانا مفترسا مقبلا نحوه ، فتخونه رجلاه ويتباطؤ قلبه فيشحب وجهه ويقع مغمى عليه . ان هذا السلوك يبدو غير متكيف مع الخطر لانه يترك الرجل الخائف دون سلاح ، و مع ذلك فان هذا السلوك هروب ، لان الاغماء هنا ملجأ يلتجيء اليه الخائف مادام عاجزا عن مواجهة الخطر بالطرق العادية ، فقد انكر الخطر ونفاه واراد ان «يعدمه» . وسرعة ظهور الخطر هي التي جعلته ينزع نزوعا «اعداميا» استلزم سلوكا «سحريا» . و ذلك هو مدى فعله السحري فى العالم ، فهو يستطيع ان يزيله من شعوره لكنه لايمكنه ذلك الا عن طريق ازالة الشعور نفسه المتمثلة فى الاغماء(١) فالجسم اذن يعكس قصد الشعور ونزوعه ولذلك ينبغي ان ننظر الى التغيرات التي تحدث فيه على ضوء انواع النزوع المختلفة التي يمارسها الشعور .

---

1) J. P. Sartre : Esquisse d'une théorie des Emotions

منـــاقشة

يبدو ان نظرية سارتر لاتشمل جميع مظاهر الهيجان لان الاضطرابات العضوية التي تصحب الصدمة الهيجانية يمكن تفسيرها تفسيرا آليا . هذا علاوة على ان سارتر ينكر اللاشعور ومفعوله فى مختلف الانفعالات التي يفلت منا زمامها .

المـــراجع :

جان پول سارتر : نظرية فى الانفعالات . ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفـاش .

Daval et Guillemain : Psychologie
Sartre : Esquisse d'une théorie des Emotions
P. Guillaume : Manuel de psychologie
Blondel : Introduction à la psychologie collective
Maisonneuve : Les sentiments (Que sais-je?)
Munn : Traité de psychologie
A. Cuvillier : Manuel de Philosophie T. I
D. Huisman : N.P. de Philosophie

الباب السابع

العواطف والأهواء

١ العاطفة ـ ٢ النظرية الذهنية ـ ٣ النظرية الفزيولوجية
٤ النظرية الاجتماعية ـ ٥ النظرية الحركية ـ ٦ الهوى
٧ راي ديكارت ـ ٨ راي آلكيي ـ ٩ آثار الهوى .

١ - العاطفة

هي حالة انفعالية معقدة ثابتة مستديمة وغير عنيفة على خلاف الهيجان . وهي انواع كثيرة :

أ) **العواطف المتبادلة بين الافراد** : مثل الشفقة والمحبة والغيرة والحسد والكراهية.

ب) **العواطف الاجتماعية** : وهي مرتبطة بالبنية التاريخية المتغيرة في الزمان والخاصة بالمجموعات الاجتماعية التي ينتمي اليها الفرد مثل العواطف العائلية المتمثلة في العلاقات القائمة بين الزوجين وبين الآباء والابناء وبين الاخوان ، ومثل العواطف التي تنشأ عن علاقة العامل بمهنته ، ومثل العواطف الوطنية المتمثلة فى التعلق بمسقط الراس وبالعادات والتقاليد وباللغة . وقدتأثرت هذه العواطف بالنزعة العالمية التي تتجاوز الحدود الوطنية الضيقة كما نلاحظ ذلك في الاسلام وفى بقية الاديان السماوية بصفة عامة .

د ـ **العواطف الشخصية** : مثل الكرامة والعـزة والانانية والخـجل والحياء والرجاء واليأس .

٢ - النظرية الذهنية

وفى تفسير هذه العواطف نظريات منها النظرية الذهنية التي قدمها (هـيربارت وناهلوفسكي) . فهما يريان ان مصدر العواطف هو الاتفاق او الاختلاف بين تصوراتنا وافكارنا . والعواطف بالنسبة الي افكارنا مثل الاتساقات بالنسبة الى الاصوات الموسيقية التى

تؤلفها . مثال ذلك انني عند ما اكون انتظر صديقا فانني اتصور مجيئه وصدق حديثه ، فاذا وردت علي منه رسالة تؤكد لى زيارته فان الفرحة تغمرني . اما اذا انبأتني الرسالة بعدم قدومه فان هذه الفكرة تصطدم بالافكار الاخرى التي كنت اغذيها فى نفسي واتوقعها ــ فيشملني الحزن .

منـــاقشة

ان هذه النظرية اذا اعتمدنا المثال المضروب انما تفسر عاطفة بعاطفة اخرى لا غير ، لان الانتظار الذي يثير السرور هو في الحقيقة رجاء اثارته هو بدوره الصداقة التي تربطني بالصديق . وليس الرجاء والصداقة مجرد فكرتين بل هما ظاهرتان عاطفيتان قد تولدان او تكفان عواطف اخرى ، وكل ما في الامر ان النظرية تفسر الى حد ما العواطف الفكرية البحتة التى تنشأ عن الاتفاق او الاختلاف بين الافكار (١) . هذا علاوة على انها تهمل التغييرات العضوية التي تصحب ظهور العواطف مصاحبة متراوحة فى الشدة .

٣ ـ النظرية الفزيولوجية

لقد رأينا ان وليام جيمس قدم نظريته الفزيواوجية لتفسير الهيجانات العنيفة . غير انه لم يخصص نظريته تلك بالهيجان العنيف بل شمل بها الانفعالات الخفيفة التي هي العواطف ، وقد وسع (ريبو) Ribot هذه النظرية الفزيولوجية الشاملة . وعندئذ وقع الربط بين العاطفة الدينية مثلا والقشعريرة التي يشعر بها المتدين . كما استدلت هذه النظرية بالاضطرابات العضوية التي تظهر على المتصوفين . وقد جاء فى القرآن الكريم « مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم » (الزمر : ٢٢) وقال احد شعراء العرب :

وانى لتعرونى لذكراك هزة ☆ كما انتفض العصفور بلله القطر

كما ان العاطفة الخلقية قد تتجلى فى صورة استنكاف تصحبه تغيرات فزيولوجية وكثيرا ما تصحب العاطفة الجمالية حركات واضحة فى الغناء والرقص . ومن العادة ان

---

1) Maisonneuve Les sentiments P. 12 (Que sais-je)

يذكر بهذا الصدد ما حدث لـ (مالبرانش) Malebranche من تسارع فى حركة القلب بشكل عنيف عندما كان يقرأ (كتاب الانسان) لديكارت ، مما جعله مرارا يترك قراءته للتنفس .

مناقشة

ان العاطفة مثل الهيجان لاتنفصل عن الجسم ومهما كانت الاضطرابات العضوية مختلفة فى الهيجان والعاطفة من حيث الدرجة فقط ، فان الجانب الفزيولوجي يبقى دائما عاجزا عن تفسير نوعية العواطف والمعاني الخاصة التي قد تكتسبها .

٤ - النظرية الاجتماعية

يبدوا لأول وهلة ان ليس هناك اشد ذاتية من الحياة الانفعالية . لكن امعان النظر فيها يكشف لنا عن التأثيرات الجماعية التى تعانيها و التي تسبغ عليها أغلب الصفات التي تبدو عليها عند الفحص ، وقد بين (برغسون) ان الضحك يستمد قيمته من الجماعات (١) ، غير ان هذه النتيجة يمكن تعميمها كما فعل (بلوندیل) Blondel لتشمل الحياة الانفعالية كلها لاسيما اذا كنا نعرف ان الهيجانات قابلة للانتقال من شخص الى آخر مثل الافكار ، بل هي تقوى وتضعف تبعا لعدد المشاركين فيها ، ولربما احس المنفعل بحاجة الى ان يشاركه الغير فى انفعاله حتى يأخذ هذا الانفعال قوته وقيمته عن طريق موافقة الغير عليه وتأكيده . لان الجماعة هي التي تضع للانفعالات سلمها . فتميز بين العواطف الرفيعة و العواطف الوضيعة . وعندئذ يكون المنفعل مجبورا على اظهار الرفيعة منها وكبت الوضيعة (٢) .

مناقشة

لاشك ان هذه النظرية تلفت النظر الى القوالب التي يفرضها المجتمع على الفرد من الخارج لتصريف انفعالاته ، لكن الاجبار الصادر من الخارج انما يتقبله شعور

---

1) Bergson : Le Rire P. 4

2) Blondel : Introduction à la psychologie collective chap. III

فرد معين ، ثم ان درجة تأثير المجتمع فى العواطف تابعة للاستعداد العفوي لدى الفرد للانفعال ، كما انه ليس من السهل التميز بين العواطف التي نعانيها معاناة عفوية والعواطف التي نعانيها عن طريق الواجب او القسر الاجتماعى .

٥ - النظرية الحركية

واذا كانت العاطفة هي تثبيت لأحد ميولنا على موضوع ما، مما يجعلنا نرغب فيه فنطلبه او نكرهه فننفر منه ، فهي فى رأي « بيار جاني » تنظم العمل والنشاط وتتصرف فيهما عن طريق توسيع مجال العمل المتمثل في بذل الجهد او عن طريق تضييقه المتمثل في التعب او عن طريق تبديله المتمثل فى الفرح والسرور ، او عن طريق الخوف من العمل المتمثل فى الاغتمام . ويرى (برادين) Pradines أيضا ان وظيفة العواطف هي القيام بردود فعل تجاه وضعية معينة ، القصد منها تنظيم سلوكنا طبقا لهذه الوضعية ولولا هذه العواطف لفقد العالم جميع معانيه وجميع قيمه ولفقد العمل كل دواعيه. وهذا ما نلاحظه في النزعة الشكية Scepticisme التي ترتاب في وجود العالم الخارجي مما جعل البعض يرى فيها فلسفة عاقلة لكن غير حساسة .

٦ - الهوى

واذا كانت العواطف تقوم بوظيفة المحافظة على التوازن في الحياة الانفعالية من اجل التكيف ، فان الاهواء تتجلى فى صورة انقطاع لهذا التوازن عن طريق الالحاح والمضايقة ، فكأن الهوى يستقطب ويركز الحياة النفسية حول موضوع واحد ، ويهمل بقية الموضوعات الاخرى . حتى اذا بدت من المصاب بالهوى اهتمامات اخرى ، فلكي يضفي عليها موضوع هواه ، فالحياة النفسية تكون كلها عندئذ متجهة نحو الموضوع بحيث ان العقل نفسه يعمد الى تبرير الهوى . وكذلك الارادة فانها تصبح خاضعة له . ومهما كانت افعال الهوى صادرة من شخص معين فانها لاتعبر عن شخصيته العميقة الحرة لانه يشعر بخضوعه لها مع شيء من الندامة والاسف .

٧ - رأي ديكارت

يرى ديكارت Descartes ان الأهواء ترجع الى مفعول (الارواح الحيوانية) في النفس أي الى تأثير الجسم في الروح ، فللحب علاقة بالعمل الجنسي . والبخل مبعثه الحاجة الى الأمن من الفاقة ، كما ان في الطموح تدعيما للانا . لكن مهما كانت الأهواء غير قابلة للانفصال عن الجسم فانه لايمكن ان تفسر به ، فلا يمكننا ان نزعم ان للحيوان اهواء رغم سلطان جسمه عليه ، كما ان في هوى الحب اختيارا لاتفسره الفزيولوجيا وفي هوى البخل تجريدا لايتم الا بواسطة ذكاء الانسان وخياله ، وفي الطموح مجاوزة لمجرد ارضاء الحاجيات لان الطموح هوى لايعرف حدا للارضاء .

٨ - رأي آلكيبي

ويرى (آلكيبي) Alquié ان التحليل النفسي بين لنا ان هيجانات الطفولة تقود خطى حياتنا ، وان أهواءنا تعمل على العودة اليها ، بحيث اننا نجد كثيرا من الناس قد تسلطت عليهم ذكريات قديمة لم يستطيعوا العودة بها الى مستوى شعورهم الواعي . فتجبرهم تلك الذكريات على القيام بحركات يكررونها دوما قصد التخفيف من حدتها (١)

ومهما حاول برادين Pradines مناقشة هذا الرأي برفض سلطان اللاشعور الماضي على الاهواء ، على اساس ان صاحب الهوى لايشعر بذلك السلطان ، بل هو يحس مشاعر جديدة ، فان شهادة صاحب الهوى لاتفصل في الامر . لان هذا الذي يتراءى له جديدا انما هو صورة ورمز لحقيقة مرت به في الماضي وبذلك يكون موضوع الهوى نتيجة للانتقال او التعويض او التصعيد .

٩ - آثار الهوى

لقد سبق ان رأينا ان في الهوى فقدانا للتوازن في الحياة النفسية مما ينشأعنه اضطراب يمس الشخصية كلها لاسيما من حيث :

---

1) Alquié : Le Désir d'Etérnité P. 17 - 18

أ) **الفكر** : فتتضخم الفكرة عن طريق تبلور افكار وصور وذكريات حولها ، فتكبر ويتسع مجالها حتى تصبح فكرة شاملة وسائدة وثابتة تحتل مركز الحياة النفسية وتصبح قطبها الذي تدور حوله . ولئن رأى (باسكال) في الاهواء نوعين : نوعا وضيعا يحد من حركة النفس ، ونوعا رفيعا يوسع من مجال حركتها ، فان الهوى لايغني الفكر الا بالنسبة الى موضوعه . وفي هذا فقدان للتوازن .

ب) **الحياة العاطفية** : واذا كان الهوى يثير الحساسية ويولد انفعالات منقطعة النظير فان هذه الحساسية توجه العاطفة نحو موضوع ما ، ولذلك فهي تحجر القلب بالنسبة الى الموضوعات الاخرى .

جـ) **النشاط** : ومهما كان الهوى مصدرا للفاعلية يجد فيه ذوو الارادة الضعيفة طاقة يحققون بها اعمالا لم يكونوا ليستطيعوا تحقيقها بدونها ، فان الهوى لايعرف التروي والاتزان بخلاف العمل الارادي ، لان صاحب الهوى لايفعل بل يقوم بالفعل .

المـــــراجع :

Descartes : Traité des Passions

Maisonneuve : Les sentiments (Que sais-je?)

Blondel : Introduction à la psychologie collective

Alquié : Le Désir d'Eternité

A. Cuvillier : Manuel de philosophie T. I

D. Huisman : N. P. de Philosophie T. I

الباب الثامن

الميول والرغبات

١ تعريف - ٢ رأي كونديلاك - ٣ رأي ريبو - ٤ طبيعة الميل - ٥ مرونة الميل - ٦ مشكلة اصل الميول

١ - تعريف

الميل نزوع عفوي او واع يتجه به الكائن الحي للقيام بفعل من الافعال . وهو اعم المفاهيم النفسيه وأبسطها . فان كان هذا النزوع متجها لأرضاء الجسم سمي الميل (حاجة) و اذا وقع بصورة عفوية سمي الميل (غريزة) اما اذا كان النزوع واعيا سمي (رغبة) .

ويرى (بيرلو) Burloud ان الميل نزوع وتوتر واتجاه نحو موضوع ما ، سواء كان ذلك شعوريا او لاشعوريا ، والملاحظ انه لايمكن التعرف الى الميول الاعن طريق الاحوال الشعورية او السلوك . مثل الميل الى الشرب فانه يتجلى فى احوال انفعالية اشعر خلالها بالعطش شعورا مصحوبا بالتصورات ، لانني أتخيل الكأس التي سأشرب بها ، كما أشعر بالحركات التي اقوم بها لتنفيذ التصورات ، فأمسك بالكأس وأملؤها .

٢ - رأي كونديلاك

ومهما كانت الاحوال الانفعالية او انواع السلوك مصاحبة للميول فهي لاتفسرها . غير ان كونديلاك (١٧١٥ - ١٧٨٠) الذي اراد ان يرجع الحياة النفسية كلها الى الاحساسات ، قد رأى في الميل مجرد الرغبة فى احساس سابق بقيت ذكراه . وعندئذ يكون النشاط تابعا للانفعال على أساس ان اللذة تسبق الميل الذي تتبعه الرغبة .

مناقشة

. لكن (كونديلاك) تناسى ان الاحساس باللذة متوقف على وجود الميل اليها لاالعكس .

وكل ما في الامر ان ممارسة اللذة السابقة تجعل الميل اليها واعيا . وعندئذ يأخذ الميل صورة الرغبة ، فالميل سابق للانفعال و التجربة ، رغم ان للتجربة دخلا في تثبيت اتجاهه . وقد انتبه (سبينوزا) Spinoza منذ القرن السابع عشر الى انه لافرق بين الميل والرغبة الا الوعي الذي يصحب الرغبة ، فليس الميل تابعا للحكم بل العكس .

٣ - رأى ريبو

اما ريبو فانه ينظر الى الميل من زاوية المدرسة السلوكية . ويرى فيه مجرد حركة في بدايتها ، بل ليس هناك فرق بين عملية تحقيق الفعل والميل اليه الا من حيث الدرجة بالنسبة الى الحركة المبذولة . وهذا هو رأي المدرسة السلوكية بصفة عامة . فهي تنكر الغرائز ولا ترى في نشاط الكائن الحي الا مجرد سلوكات مكتسبة بالتكرار والتعود عن طريق التربية والتعلم (١) .

مناقشة

لكن مجرد التكرار لا يكفى ابدا لخلق الميل ، كما ان العادة لاتخلق عادات جديدة ابدا . وكل ما فى الامر ان العادة تثبت الميل وتقويه ، لكنها لاتنشئه انشاء . واذا كان بافلوف Pavlov قد استطاع ان يشرط كلبه وان يعوده على افراز اللعاب عند تقديم اللحم ، فهذا اشراط لميل معين مع مثير معين ، وليس خلقا لميل جديد . مع ملاحظة ان المنعكس الشرطى ينكف اذا لم يتعهد بالتكرار .

٤ - طبيعة الميل

لقد اخطأت المدرسة السلوكية عند ما لم تفرق بين الميول والافعال المنعكسة التي تعتبرها الوحدات الاولية التي يتركب منها السلوك . لان الافعال المنعكسة ارجاع وردود افعال ، لاميول . اذ هي لاتتجه نحو موضوع ما . فليس فى الأفعال المنعكسة توجيه لافعال ل ارجاع لها . بينما الميل هو طلب شيء لا ابعاد شيء ، بل هو نزوع نحو شيء فى الخارج ، ومن

---

1) P. Naville : La psychologie du comportement Chap. 4

هذا يتبين ان هناك ميولا اساسية غذائية وجنسية واجتماعية . اما غريزة المحافظة على الذات فليست ميلا لانها ليست اتجاها نحو شيء بل دفع لشيء يضر بالذات. ومهما كانت قيمة النزعة الوضعية التي يتزعمها (أوغست كونت) ومهما كانت قيمة المدرسة السلوكية التي يتزعمها (واطسن) Watson فانه يبقى دائما ان في الميل شيئا زائدا على الفعل المنعكس ولو كان ذلك الشيء متمثلا في النزوع فقط .

٥ - مرونة الميول

واذا ثبت انه لايمكن خلق ميول جديدة ، فان الميول في مقابل ذلك مرنة تقبل الانتقال والتحول من موضوع الى آخر . قال الشاعر : «فان لم تكن ابل فمعزى» . وهذا يعنى كما يقول (بيرلو) ان موضوع الميل قابل للانتقال والتعدد . ويتمثل هذا التعدد في المكاسب الجديدة التي يغتني بها الميل ، مثال ذلك ما يحدث للتلميذ الذي يميل للفلسفة فانه عندما يطلع على نظرية ويهضمها ويضيفها الى ثقافته الفلسفية فانها فيما بعد تتحول لديه الى استعداد واتجاه يغني ميوله الفكرية نحو نظريات جديدة اخرى .

وللتدليل على مرونة الميول اقترح (شارل بودوان) Charles Baudouin التمييز بين الميل وعبارته . فاذا كان موضوع الميل هو الطريدة وعبارته هي الاصطياد ، فان الميل يمكن ان يتحول الى موضوع آخر مع بقاء العبارة ، كأن يتحول الاصطياد من الغزلان الى الأرانب . وقد تتحول العبارة مع بقاء الموضوع . و ذلك عندما يتحول الميل من المحبة الى الكراهية . وقد يتحول الموضوع والعبارة معا . مثلا عندما تعوق الصياد موانع جسمية او اجتماعية فيروح يطارد ، اي يجمع الكتب النفيسة .

لكن التحليل النفسي هو الذي كشف عن المدى البعيد الذي تبلغه الميول ، فليس التصعيد Sublimation سوى تحويل للميل نحو موضوعات اعلى ، فالميل الجنسي كثيرا ما يتحول الى ميل فكري . وكثيرا ما يتحول الحب الجسدي الى حب عذري بل الى حب صوفي ، كما ان الميل الى الاعتداء على الوالدين قد يتحول الى الاعتداء على الذات عن طريق العقاب الذاتي المتمثل في القلق والاغتمام .

٦ - مشكلة اصل الميول

يرى (لاروشفوكولد) La Rochefoucauld (القرن ١٧) ان جميع الميول مهما اختلفت مظاهرها انما ترجع الى اصل واحد هو الانانية اي حب الذات لذاتها وحبها الحصول على كل شيء ، فهو يقول مثلا «ليست الصداقة سوى تجارة ترجو منها انانيتنا دائما شيئا ما» و «في رد المدح رغبة في الاستزادة منه» و «في الاعتراف بالجميل رغبة خفية في الاستزادة من الانتفاع» لكن هذا الرأي ينقصه الشمول ، كما ان وجود المنفعة عند الفعل لايدل على انه تم بها ومن اجلها .

المـــراجع :

Burloud : Psychologie

Baudouin : l'Ame et l'Action

Spinoza : Ethique (Livre III)

Pradines : Traité de psychologie générale

D. Huisman : N. P. de philosophie T. I



الباب التاسع

العادة

١ تعريف - ٢ انواعها - ٣ النظرية الآلية - ٤ النظرية الغشتالية - ٥ قوانين التعلم - ٦ النظرية المادية - ٧ النظرية الحيوية - ٨ نظرية رافسون - ٩ فوائد العادة - ١٠ مساويء العادة

١ - تعريف

العادة استعداد دائم نسبيا يكتسبه الكائن الحي لأنجاز او قبول عمل من نوع واحد . وهي تقابل الغريزة من حيث هي مكتسبة ، لكنها بعد تكونها لاتختلف عن الغريزة ، مما جعل ارسطو يعد العادة (طبيعة ثانية) ، اذ تجعل الكائن الحي قادرا على القيام بردود افعال لاتقتضي منه جهدا في التكيف ولا تثير لديه اضطرابا في القبول ، بل تسهل عليه القيام بأعمال تخدم مصلحة معينة ، وهي لاارادية مثل الاعمال الغريزية اذ ان راكب الدراجة لايشعر بالحركات الخفيفة التي يحرك بها المقود محافظة على التوازن ، وهي اخيرا متخصصة بنوع من الاعمال . اذ الماهر في الركوب على الدراجة قد لايحتفظ بتوازنه على ظهر الجواد.

٢ - انواعها

ان مدلول العادة يشمل ظواهر وانواعا من السلوك عديدة منها :

أ) العادات العضوية المتمثلة في التكيفات الثابتة التي يقوم بها الجسم تجاه الطقس والتغذية وحتى تجاه السموم احيانا .

ب) العادات الحركية التي ان كان للجسم دور كبير في اكتسابها فان الفكر قد يتدخل احيانا لانجاز هذا الاكتساب مثل الحركات المألوفة عند بعض الناس ومثل الكتابة على الآلة الراقنة .

ج) العادات الذهنية مثل تطبيق القواعد او اهمالها ، والبت في القضايا او التردد معا ، ومثل احترام الغير اوإهانته .

د) العادات الاجتماعية المتمثلة في آداب السلوك وحتى في التفكير .

٢ ـ النظرية الآلية

لقد رأى ارسطو ان العادة وليدة التكرار . واصبح هذا الرأى هو عماد النظرية الألية في العصور المتأخرة لاسيما لدى النزعة الارتباطية التي تفسر جميع الحوادث النفسية المتشابكة عن طريق اجتماع وارتباط عناصر منفصلة . فالتفسير حسب هذه النزعة يقتضي التحليل للوقوف على العناصر البسيطة التي تتألف منها تلك الحوادث . كما ان اكتساب عادة من العادات ان هو الا تكرار لحركات بسيطة وربط لبعضها ببعض . وبذلك يكون حفظ نص عن ظهر قلب مجرد تكرار لهذا النص اي لعناصره وربط بعضها ببعض . بحيث ان الكلمة تصبح عن طريق الاشراط اشارة تدعو الكلمة التي تليها . ويخضع هذا الاشراط لما سماه (تورندانك) Thorndike (قانون الأثر) ولبيان مفعول التكرار يعمد المجربون الى تجربة مبسطة تستعمل فيها متاهة مكونة من ممر يتفرع في نهايته الى ممرين مسدودين يجد فار التجربة في احدهما الغذاء وفي الآخر شبكة مكهربة مثلا . ثم يوضع الفار في بداية المتاهة ، فيندفع الى الامام في الممر الاصلي حتى يبلغ نهايته ، فان مال ذات اليمين في الممر الفرعي وجد الغذاء ، وان مال ذات الشمال في الممر الفرعي الآخر اصابته صدمة كهربائية . وبعد اعادة التجربة مرات عديدة وكافية يتعود الفأر على سلوك الممر الفرعي الايمن نتيجة للارتباط بين الاشارة ورد الفعل المتمثلين في رؤية المفترق وفي حركة الميل الى اليمين ، بحيث ان هذا الارتباط يكون قد تعزز بواسطة النتائج المرضية ، اما الميل ذات الشمال فانه وقع كفه لنتائجه الأليمة ، ويرى الآليون ان مثل هذه التجربة كافية لتفسير جميع انواع التعلم مهما اشتبكت مظاهره ، عن طريق الربط بين الاشارة ورد الفعل وارضاء الحاجة.

مناقشة

اذا كان قيام العادة يتضمن الترابط بين الاشارة ورد الفعل بواسطة قانون الأثر والنتيجة حقيقة لاتقبل المجادلة، فذلك لايعني ان العادة تركيب آلي لحركات بسيطة .لان التجارب الشهيرة التي اجراها (فان دير فيلت) Van der velt لضبط الحركات التى يؤديها ضارب على الآلة الراقنة قد اثبتت غير ما تدعيه النظرية الآلية . وبينت ان الحركات التي ينتهي اليها الضارب على الالة الكاتبة ليست اعادة لمجموع الحركات الجزئية التي اعتمدها فى بداية تعلمه ، بل هي حركات جديدة وقع اختصارها وتشذيب الزائد منها واعيد تنظيمها . لكن هذه الحركات الجديدة تبقى محتفظة بهيأة عامة نجدها حتى فى الكتابة على الورق او على السبورة رغم ان الذراع تقوم مقام الاصابع . فالعادة ليست مجموع حركات يثبتها التكرار بل هي بنية عامة تشكل كلا وصورة .

٤ ـ النظرية الغشتالتية

ان الملاحظة تبين أن الذي يريد اكتساب عادة ما ، لايكرر الحركات الاولى بعينها والا بقي يعيد حركات غير مجدية ، بل هو يدخل عليها تعديلات تغيرها وتحسنها وتقترب بها من الصورة المرغوب فيها ، ومهما كان العمل الذي يريد ان يتعود عليه قابلا لان ينحل الى عناصر من الحركة ، فان هذه العناصر لايكون لها معنى الاضمن الكل . ولا يمكن لهذا الشخص ان يتعود على عمله الجديد الا عندما يكف عن تركيب العناصر الحركية التي يتألف منها عمله ، وعندما يدمج الجميع فى صورة كلية منسجمة عندئذ تنتقل حركاته من صورة ناقصة الى صورة اقل نقصانا حتى ينتهي الى الصورة الكاملة البسيطة التي يتم انجازها بأقل الحركات جهدا واكثرها نتيجة ، فالصورة اذن ليست مجموعة من المنعكسات . بل ليس للحركات من معنى الا ضمن المجموعة ، مثلها في ذلك مثل النغمة الموسيقية التى تستمد معناها من الجملة الموسيقية وهذه من اللحن .

٥ ـ قوانين التعلم

ويبدو ان هذه النظرية تفسر كثيرا من قوانين التعلم التي منها :

أ ـ قانون الفاصلة الفضلى بين التمارين : ان الفصل بين التمارين بفترات زمانية معينة يقلل من عدد التمرينات اللازمة لاكتساب العادة . فاذا كان يجب لحفظ كلمة تكرارها مائة مرة في ظرف ساعتين فانه يكفي تكرارها خمسين مرة في ظرف يومين . وهذا ما يعرف بقانون (جوست) Loi de Jost الذي بين فساد النظرية الآلية . لانها لو كانت صحيحة لكان التكرار بدون فواصل زمانية انجع في ترسيخ العادة . مما جعل (بول غيوم) P. Guillaume يرى ان التراجع الى الوراء في المكان يبرز الخطوط الكبرى في المجموع ولربما كان الامر كذلك بالنسبة الى التراجع في الزمان اذ هو يساعد على تكوين مخطط عام (١) .

ب ـ قانون النشاط : ان التعلم القائم على النشاط والفاعلية انجع من التعلم القائم على الاتباع . فالحيوان الذي يتعلم عن طريق التوجيه يقضي مدة اطول من التي يقضيها حيوان آخر من نوعه دون توجيه . (أي عن طريق المحاولة والخطأ) . وكذلك الطفل الذي يتعلم الكتابة فانه اذا وجه عن طريق الحروف المخططة اهتم بالمطابقة الجزئية للحرف المخطط ، بينما الطفل الذي لايتبع المخطط يرسم الحرف كله مراعيا في ذلك صورته الكلية . وهذا يدل على ان النشاط الذاتي يعجل عملية التعلم . مما يبين فساد النظرية الآلية مرة اخرى . لانها لو كانت صحيحة اي لو كان تعلم الحرف تابعا لمعرفة اجزائه لكان تتبع الاجزاء كافيا لتعلم الحرف الذي يتركب منها . كما تزعم النظرية ذلك .

٦ ـ النظرية المادية

وترى النزعة المادية في العصر الحديث ان العادة ترجع الى الثبات . وهو احدى خواص المادة التي تلازم دائما حالة واحدة في الحركة او السكون . فالورقة اذا ثنيت حافظت على آثار الثنية . والثوب بعد لباسه ينطبق على الجسم بكيفية افضل ، والمفتاح يدور بسهولة في القفل بعد الاستعمال . وعلى هذا تكون العادة التي يكتسبها الانسان

1) P. Guillaume : Formation des habitudes P. 105

مظهرا لخاصية ثبات فى الوظـائف العصبية ، ويرى بعض الفزيـولوجيين ان مسالـك ارتباطية تتكون بين العصبونات يشقها المرور المتكرر الذي يقوم به التيار العصبي .

٧ ـ النظرية الحيوية

اما اصحاب النزعة الحيوية فهم يرون ان العادة لاترجع الى الثبات ، لان الروح والحياة بصفة عامة لاترجع الى المادة الجامدة . بل ان العادة كمـا يرى (ليبنتز) Leibniz ترجع الى عفوية الكائن الحي لاغير ، فهي مظهر من مظاهر النشاط الذي يقوم به الكائن الحي من اجل التكيف . كما ان معطيات علم وظائف الاعصاب الآن ليست كافية لتفسير نشاط ذهني معقد مثل العادة . و قد عمـــد (مـين دي بـيران) Maine De Biran الى انتقاد النظرية المادية على اساس ان هناك نوعين من العادات : عادات فاعلة تقتضي الفكر والارادة ، و عادات منفعلة تتمثل فى احساساتنا . فاذا ضعفت هذه الاحساسات عن طريق التكرار و الاستمرار فذلك لايرجع الى اسباب آلية بل الى نشاط المبدأ الذي يولد هذه الاحساسات . وقد رد (رافسون) Ravaisson هذا التمييز ، ورأى ان العادة مهما كانت فهي ليست منفعلة فى الحقيقة ، ويدخل في هذا حتى التعود الذي يقوم به الجسم من اجل التكيف . اذ ان نقصان الاكسجين في المرتفعات يتطلب من الجسم نشاطا وفاعلية تتمثل في استخدام عدد أوفر من الكريات الحمر لتوفير النجاعة في التنفس .

٨ ـ نظرية رافسون

اما رافسون فانه ينظر الى العادة نظرة ميتافيزيقية ويرى فيها نقطة الالتقاء بين الروح والمادة . فالرقصة تكون اولا فكرة فى ذهن المخرج ، ثم تتحول هذه الفكرة المرادة الى تمرينات مادية اولى تقوم بها الراقصات . وبعد عدد من التمرينات تصبح حركات الرقصة سهلة وعفوية كما لوكانت غريزية . وهكذا صارت الفكرة جسما والارادة طبيعة . ويمكن القول بان عاداتنا ان هي الا آليات تجسمت فيها ارادتنا فالعادة تجعل الجسم مطيعاللنفس فيصبح مرآة لها . لكن العادة اذا كانت وليدة الارادة فقد تصبح فوقعة لها .

٩ ـ فوائد العادة

ليست العادة آلية متحجرة تقتصر على اعادة حركات رتيبة كما ظن الأليون والافلاطيون بل هي مخطط عام قابل للانتقال الى عدة اعمال مماثلة . فالذي تعود على ركوب الدراجة يسهل عليه ركوب دراجة نارية وقيادتها . كما ان العادة توفر الجهد الارادي ، لانها ارادة موفرة . فهي تحرر الارادة والشعور للقيام بمهام جديدة . بل ان العادة توفر حتى المعرفة . فالذى يقرأ كتابا جديدا يستعمل في فهمه عادات فكرية سبق له ان تعود عليها . قال (ريكور) Ricœur «لاتتمثل المعرفة فيما افكر فيه بل فيما أفكر به» .

١٠ ـ مساوىء العادة

واذا كانت العادة مطاطة قابلة للانتقال من جهة ، فهي من جهة اخرى قد تفقد هذه المطاطية وتحل محلها الرتابة والتقوقع ، فيصبح الانسان آلة رتيبة . ويتحجر فلا يفعل الا ما تعلم . فيفقد انسانيته وتموت فيه روح المبادرة . كما ان التعود على افكار معينة قد يسد الطريق امام الافكار الجديدة . مما جعل بعض المفكرين يقول : ان كبار العلماء يفيدون العلم في النصف الاول من حياتهم ، ويضرون به في النصف الثاني منها .

المــــراجع :

Guillaume : Formation des habitudes
Dumas : Nouveau traité de psychologie
Pradines : Traité de psychologie générale
Burloud : Psychologie
Ravaisson : L'Habitude

الباب العاشر

الإرادة

١ تعريف - ٢ مراحل الفعل الارادي - ٣ النظرية الحسية ٤ النظرية الذهنية - ٥ نظرية مـين دى بيران - النظريـة الارادية - ٧ نظرية برغسون .

١ - تعريف

هي القصد الى الفعل او الترك مع وعي الاسباب الدافعة اليهما . فيخرج من هذا التعريف الافعال التي ليس فيها قصد مثل الافعال المنعكسة و العادات و سائر الافعال اللاشعورية . اذ لا يستطيع الذي يعانيها التحكم فيها لانها تتم بدون شعور منه فهي افعال لا ارادية . انه لايفعلها بل ينفعل بها ، وهذا لايفقدها قيمتها اذ هي تكشف عن الجانب الخفي من الشخصية شأنها فى ذلك شأن الافعال الارادية .

٢ - مراحل الفعل الارادى

لقد اعتاد المفكرون القدماء تقسيم الفعل الارادي الى اربع مراحل تتمثل في تصوره وفي المداولة فيه ثم فى البت فيه ثم فى تنفيذه . اذ الفعل يخطر اولا في صورة فكرة يفرضها هدف معين يقتضيه سير الحوادث المترابطة . ثم يثير تصور الهدف هذا مداولة تأخذ شكل الأخذ والرد وتقليب الامر على مختلف وجوهه . وتنتهي هذه المداولة باتخاذ موقف واصدار حكم يؤدي الى البت فى الامر وتقرير تنفيذه . وقد يكون التنفيذ عاجلا او آجلا حسب الظروف التي تحيط بالشخص المريد وحسب وجود الموانع او عدمها .

لكن هذا الترتيب لمراحل الفعل الارادي ينبغي ان ينظر اليه على انه مجرد ترتيب منطقي . اذ الفعل الارادي كل متكامل لادخل للزمان فى طبيعته وفى حدوثه . وليست

المراحل الاربع سوى جوانب مختلفة لامر واحد اذا ما وقع وقع دفعة واحدة . ولايمكننا عندئذ ان نتصور وقوعه بدون جوانبه الاربعة معا من الناحية المنطقية . اذ الفعل الارادي فعل شعوري ولا يمكن ان يتم بدون تصور . ومادة هذا التصور نفسه هي القصد الى الفعل او الترك ، اما من الناحية العملية فان التنفيذ قد يتأخر لاسباب داخلية او خارجية . وقد لايكون التنفيذ من عناصر الفعل الارادي بتاتا . وذلك عندما يطلب مني مثلا فعل من الافعال فامتنع . فأكون قد اردت عدم الفعل فلست هنا امام تنفيذ بل اما انعدام للتنفيذ والى هنا ينبغي التمييز بين الرغبة و الفعل الارادي الذي لا يصحبه تنفيذ اذ الرغبة ميل لايصحبه تصور الوسائل ولا العزم على استعمالها بينما الفعل الارادي اساسه القدرة على الاختيار بين الفعل وعدم الفعل .

٢ ـ النظرية الحسية

يرى بعض الفلاسفة الحسيين ان الارادة وليدة الميول لدى الكائن الحي . وهذه الميول نفسها وليدة الرغبة فى الحياة ، فللارادة صلة وثيقة بالميول ، وهذا ما جعل الحسيين يرون في الارادة مجرد محصلة النزاع بين الميول او تغلب احدها على الاخرى . وهذا فى الواقع نفي وانكار للارادة . مما جعل (كونديياك) Condillac وهو احد ممثلي النزعة الحسية الفلسفية يعمد الى التخفيف من حدة النزعة الحسية . فرأى ان بعض الميول لاتتجلى فيها الارادة . لان الارادة تفترض الفكرة الى جانب الميل . فقد نميل الى شيء مجهول لكننا لانريد الا شيئا نتصوره . غير ان رغبتنا فى شيء ما ليست اكثر من ميلنا الى هذا الشيء مع تصورنا له . فالارادة اذن صورة من صور الرغبة بل هي رغبة متغلبة .

مناقشة

انا فعلا لا نستطيع ان نتصور ارادة مجردة تقاوم وحدها الميول والرغبات . لان قدرتنا على الارادة تابعة لقوة ميولنا ورغباتنا ، ومتوقفة على مفعول الاقوى فينا ، لكن هذا لايعني ان ارادتنا ليست شيئا آخر اكثر من ميولنا ورغباتنا او من النزاع القائم بينها ، اذ ان

اغلب هذه الميول لاشعورية تظهر لدينا بالرغم منا . والفعل الارادي هو الفعل الواعي الذي نختاره ونقبله ونبادر اليه ونقصده ، فالميول والرغبات هي فى الواقع مادة للارادة اذ هي في حاجة الى عنصر آخر هو الفكر .

٤ ـ النظرية الذهنية

وترى النزعة الذهنية ان الارادة تتمثل في الحكم الذي نصدره على الفعل الذي تدفعنا اليه ميولنا لافي محصلة القوى التي تدفعنا الى القيام بهذا الفعل . فالارادة هي الحكم لاغير . وهي ليست شيئا اكثر من الذهن عندما يقوم بتوجيه السلوك . وقد ارتأى هذا الرأى فلاسفة كبار منهم سقراط وافلاطون اللذان رأيا ان الفضيلة هي العلم والرذيلة هي الجهل . ومعني هذا ان الفعل هو المعرفة وان الشر لايمكن ان يريده احد . وانما العقل هو الذي يغلط فى الحكم ، ومنهم (سبينوزا) الذي يرى ان الارادة ضرب من التفكير مثل العقل اذ هي القدرة على الاثبات والنفي . وعليه فالارادة والعقل شيء واحد . وحتى اذا ما بقينا احيانا مترددين فان ذلك يرجع الى النزاع بين الافكار الغامضة ، بحيث لو اتضحت احداها لفرضت نفسها على الاخرى ولوقع البت .

منـــاقشة

لاشك ان المعرفة ووضوح الافكار تعيننا على الاقدام على الفعل وتعجل به . لكن الحكم الذي يصدر عنه الفعل الارادي ليس دائما حكما مطابقا للواقع . اذ كثيرا ما نقيم افعالنا الارادية على احكام خاطئة فنكون عندئذ مسؤولين على افعالنا غير المقبولة لاننا اردناها . ويبقى الفعل فعلا اراديا رغم صدوره منا على غير ما تقتضيه الفضيلة والمعرفة الحقة . وكثيرا ما نضطرب فى خضم الفكر الغامضة ويثقل علينا احيانا ان نبقى نهبا للتردد فنخرج منه بقرار اعتسافي دون ان ننتظر وضوح احدى الفكر .

٥ ـ نظرية مين دى بيران

اما مين دى بيران فهو يرى ان الارادة تتجلى لنا فى القوة التي نشعر بها عندما نبذل

جهدا عضليا ، فنحن عندما نحمل شيئا من الاشياء نشعر بمقاومته . وليست الارادة الا اسنادنا هذه القوة التي نبذلها لتحريك هذا الشيء . فهي مفهوم زائد على الجسم . (١)

منـــاقشة

وقد انتقد (وليام جيمس) هذه النظرية على اساس ان التجربة الداخلية والخارجية تبين لنا ان ما يسمى بالجهد ان هو الا مجرد احساسات على مستوى العضلات والمفاصل والاوتار تنتقل وتتجه نحو المركز اي الدماغ وليست فيه اشارة الى انتقال قوة من المركز الى المحيط اي الى بقية الجسم . و يمكن ان نضيف الى هذا ما ذهب اليه (دولاكروا) Delacroix و(ديوي) Dewey من ان ماهية الجهد هي التوتر الذي ينشأ من التعارض بين الهدف المنشود والوسائل المؤدية اليه . وعليه فالجهد ليس نزاعا بين النشاط المبذول والمقاومة الخارجية ، بل هو نزاع داخل النشاط (٢)

٦ ـ النظرية الارادية

وهذا ما جعل (وليام جيمس) يرى ان الجهد الارادي ليس جهدا عضليا كما ظن (مين دى بيران) بل هو جهد نفسي . لان موضوعه التصورات الذهنية . وليس البت الارادي نتيجة للمداولات الداخلية التي تنتهي بتغلب اقوى الدواعي ، بل هو مصادقة قائمة بذاتها ترجع الى التصور الحركي الذي يجعل الفكرة تستحوذ على الشعور وتقوى بشدة الانتباه . لان الفعل الارادي فى اقوى مظاهره يتجلى فى الانتباه الذي نوليه لتصور صعب من اجل ابقائه فى مجال الشعور (٣) .

منـــاقشة

اذا كان الانتباه الى شيء من الاشياء قد يكون داعيا اليه ، فان الميول والاهتمامات توجه بدورها هذا الانتباه . فليس هناك ارادة مجردة عن الميول ، كما لايمكننا

---

1) Maine de Biran : Oeuvre s(Choisies P. 87
2) Burloud : Psychologie
3) W James : Précis de psychologie P. 599

ان تتصور ارادة تؤثر من بعيد عنـدما يشتد الانتباه الى الداعي الضعيف فيجعله قويا ، وعندئذ يتم الفعل الارادي بطريقة غيبية .

٧ ـ نظرية برغسون

لكن هذه الارادة اذا كان لا يمكن تجريدها من الميول والمحركات فان برغسون يرى ان طريقة عمل هذه الدواعـي في الارادة لايشبه ابدا طريقة تأثير الاشياء في الاشياء . وهو الغلط الذي وقع فيه الآليون ، اذ هم يتصورون قراراتنا على غرار المحصلات الفـيزيائية نتيجة لتحليلهم الفعل الارادي بعد انتهائه وفواته ، فيبدو لهم عندئذ كالجثة قابلا للتشريح ، وبالتالي يتجلى كما لو كان نتيجة حتمية لعوامل عديدة . لكننا اذا حاولنا وصف الفعل الارادي اثناء جريانه ، فان لغة الآليين تصبح غير كافية لان البت انـما نشعر به أثناء ديمـومته لاغير . فهو ليس شيئا ممتدا في المكان قابلا للقياس والتحليل ، وهو ليس مركبا من دواع منفصل بعضها من بعض ، بل هو خلق حي ونضج يتصف به مشروع ما ، انه ليس اختيارا بين ممكنات ثابتة مسبقا بل هو امر يعيش وينمو بمفعول التردد نفسه الى ان يصبح الفعل الحر ناضجا فينفصل كالثمرة الناضجة ، فالفعل الارادي اذن يصدر عن الشخصية بأجمعها .

مناقشـة

لاشك ان برغسون قد اصاب بتمييزه بين القرارات التي تصدر عن الانسان والمحصلات التي تنجم عن القوى الآلية ، لكن هذا ما جعله بدوره يقع هو الآخر في خطأ هو عدم التفريق بين الفعل الارادي والعفوية البيولوجية ، لأن الافعال التي تتم ضمن هـذه العفوية افعال فاقدة لشخصيتها ، فتكون الارادة عندئذ غير فعالة بل قابلة للفعل مادامت تستمده من الاندفاع الحيوي ، بينما الواقع يبين لنا ان الفعل الارادى هو فعل شخص معين يفكر ويختار بين عدة ممكنات .

المـــراجع :

Foulquié : La Volonté

Burloud : Psychologie

Pradines : Triaté de psychologie générale

Condillac : Traité des sensations

Roustan : Psychologie

Cuivillier: : Manuel de philosophie T. 1

الباب الحادي عشر

الطبع والشخصية

١ تعريف الطبع ـ ٢ علم الطباع ـ ٣ الشخصية ـ ٤ الأنا الجسماني ـ ٥ الأنا النفساني ـ ٦ الأنا الاجتماعي ـ ٧ النظرية التجريبية ـ ٨ نظرية كانط ـ ٩ نظرية وليام جيمس .

١ ـ تعريف الطبع

لقد رأينا حتى الآن بعض الوظائف النفسيه العامة التي تتجلى بها الحياة الذهنيه والتي يشترك فيها جميع الناس . لكنه يمكن ان ننظر الى الاختلافات الموجودة بين الافراد بالنسبة الى هذه الوظائف العامة . و هذا هو موضوع علم الطباع . و قد عرف (لوسين) Le Senne الطبع بقوله : « انه مجموعة الاستعدادات الفطرية التي تكون الهيكل الذهني لدى انسان ما » ، واعتمادا على هذا التعريف فان الطبع لا يمثل كيان الفرد بأكمله بل هو محصلة الوراثات التي تلاقت فيه والتي تولد معه . ومعنى هذا انه ليس من الطبع ما اكتسبه الانسان عن طريق تأثير الغير فيه مثلما يتجلى ذلك فى التربية ، او عن طريق تأثير نفسه في نفسه بصفة عفوية او ارادية . كما ان الطبع متين و دائم غير قابل للتطور ، بل انه يؤثر فى التطور النفسي (١) . وهذا التعريف الذي يقدمه (لوسين) للطبع هو تعريف داخل في اطار المفاهيم الطبعية التي انتهت اليها المدرسة الحديثة في علم الطباع والتي يتزعمها (هيمانس) Heymans و (فيارسما) Wiersma .

٢ - علم الطباع

وقد انتبه الانسان منذ القدم الى العلاقات الموجودة بين الصفات الجسمية والصفات الذهنية فعمد المتقدمون الى دراسة هذه العلاقة والى تصنيف الطباع . ومن أشهر القدماء

1) Le Senne : Traité de caractérologie, P. 9 - 10

الذين اهتموا بمثل هذه الموضوعات (ابقراط) Hippocrate و (جالينوس) Galien وكذلك بعض العلماء العرب الذين كانوا يسمون هذا النوع من الدراسة بعلم الفراسة. وقد انتهوا جميعا الى تصنيف رباعي يستند الى غلبة احد الاخلاط الاساسية التي هي الدم والمرة الصفراء و المرة السوداء و البلغم، والتي تصحبها الطباع الاساسية التى هي الدموي (ميوعة) والصفراوي (انتشار) والسوداوي (توتر) والبلغمي (تماسك) (١) وقد راينا (يونغ) يقسم الناس الى نموذجين : المنطوي الذي يغلب عليه التأمل والانعكاس على الذات، والمنبسط الذي يتجه نشاطه نحو العالم الخارجي.

اما (لوسين) فانه لايعمد في تصنيفه للطباع على الاسباب الجسمية او النفسية بل على الخصائص أي على وصف الطباع واظهار معالمها وحدودها لا على تفسيرها وبيان اسبابها. وهو يرى ان الطباع تنحصر في ثلاث خصائص عامة هي الانفعالية والفاعلية والترديد.

أ - **الانفعالية** : هناك من الناس من ينفعلون لما يعانونه من الادراكات والافكار انفعالات متراوحة فى العنف لكنها شديدة دائما بحيث انها تهز كيانهم النفساني والجسماني ، وبصفة عامة يتميز الانفعال عن اللاانفعال بشدة ومفعول المظاهر الانفعالية من مثل التغيرات الحشوية التي تضاعف الشعور بالهيجان او توجه النشاط نحو العالم الخارجي ، وتشمل هذه الشدة العمل والمعرفة معا ، فالانفعالية تجعل العمل اكثر عنفا وتسبغ على المعرفة شحنة عاطفية تجعل الشخص يلتصق بما يدرك ، فيستحوذ الشيء المدرك على الانا المدرك بأجمعه ،لكن هذا الاستحواذ تابع لميول الشخص ولاهتماماته ونتيجة لهذا فان الشخص الانفعالي قد يقابل ببرودة كل ما لايهمه (٢).

ب - **الفاعلية** : وهنا ينبغي التمييز بين نوعين من الفاعلية. لان هناك فاعلية ظاهرية هي في الواقع رد فعل راجع الى الانفعالية يجعل الشخص اللاانفعال يقوم به

---

١) يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ص. ٢٧٦

2) Le Senne : Traité de caractérologie P. 63 - 64 - 67

رغما عنه . وهناك فاعلية طبعية تجعل الشخص يقوم بالفعل نتيجة لاستعداد للفعل صادر منه أي من حاجة فطرية تدفعه اليه . بحيث تكون الحوادث الخارجية مجرد مناسبات اذا لم يجدها خلقها لأنه يعيش من اجل الفعل . والرجل الفعال هو الذي يدفعه قيام المانع الى مواجهته والغلب عليه لا التخاذل امامه والهروب منه كما يفعل اللافعال . ان الفعال ينفذ مشاريعه بينما يعمد اللافعال الى الاحلام .

ج - الترديد : ان الاشياء التي يدركها الانسان في لحظة معينة تشغل شعوره في هذه اللحظة ، وذاك هو صداها الاول في الذهن وهو (الوظيفة الاولية) في التصور . لكن نتائج الادراك لاتتمثل كلها في الصدى الاولى . لان الادراك عندما يغادر مجال الشعور الى مجال ما تحت الشعور ، قد يستمر تاثيره لمدة سنوات . وآثار هذا الصدى الثاني المتردد تمثل (الوظيفة الثانوية) فى التصور ، ومهما كان للحاضر والماضى من آثار فى سلوك الناس فان نسبة اهمية الوظيفتين قد تختلف من شخص الى آخر ، فاذا استحوذ التصور الراهن على الشعور وكبت التصورات الماضية سادت الوظيفة الأولية واذا استمر تأثير التصورات السابقة وتغلب على التصورات الحاضرة وكبتها ، سادت الوظيفة الثانوية ، وكان الشخص ثانويا ، ونتيجة لهذا فان الشخص الأولي يعيش حاضره ويتجدد معه ، بينما يقلل الثانوي من شأن الحاضر عن طريق معارضته بأصداء الانطباعات السابقة ، ثم ان الأولي ينظر الى الحاضر من اجل الحاضر بينما ينظر اليه الثانوي من اجل المستقبل . فالمستقبل عنده رهن الماضي .

واعتمدا على نسبة الانفعالية والفاعلية والثانوية والأولية يمكن تصنيف الطباع الى ثمانية نماذج :

المنفعل اللافعال الأولي : عصبي	Nerveux
» » الثانوي : عاطفي	Sentimental
» الفعال الأولي : غضبي	Colerique
» » الثانوي : متحمس	Passionné

اللامنفعل الفعال الأولي : دموي	Sanguin
» » الثانوي : بلغمي	Phlegmatique
» اللافعال الأولي : مائع	Amorphe
» » الثانوي : بارد	Apathique

فالعصبي : يتغير مع الحوادث الحاضرة ويصعب عليه التفكير والعمل . حساسيته واعماله عنيفة (تغلب العواطف) .

والعاطفي : يتأثر بالحوادث الخارجية وبالحوادت الماضية ويستجيب للعواطف الخلقية ويجتر آلامه ، يحب الجد والصدق والانطواء (الحساسية)

والغضبي : يظهر انفعاله بواسطة الحركة ، يتحمس كثيرا للعمل ، وهو قابل للاثارة ، محب للاجتماع ، ميال للافراط (المحبة) .

والمتحمس : يحب العمل والنظام ويقبل التضحية من اجل المبادىء ويميل الى فرض سلطته وشخصيته (الطموح)

والدموي : منفتح على العالم الخارجي ، وقابل للتكيف مع مختلف الظروف يحب الموضوعية في الكلام والعمل والنشاط الرياضي ، والحصول على النتائج بسرعة . واذا كان من جهة متحررا فهو من جهة اخرى اناني (التطبيق) .

والبلغمي : هادىء وصبور ، يحب النظام و التروي و التفكير قبل التنفيذ ، ومواصلة العمل والاستمرار فيه (حب القوانين) .

والمائع : لايستجيب لانفعالات الغير وللوسط الذي يعيش فيه ، وهو لايعير اي اهتمام للنظام الاجتماعي او للدين ، يميل الى الموسيقى ويستسلم للحوادث والظروف .

والبارد : يحب الوحدة ، فهو حبيس عاداته ، هادىء ومحافظ .

لكن علم الطباع هذا ان كان يحاول التعرف الى الصفات المميزة للانا النفسي بطريقة تريد ان تكـون علمية وموضوعية الى حد ما ، فانه لايبين لنا من النـاحية الذاتية ماهية هذا الانا الذي هو عماد الشخصية . هذه الوحدة المتماسكة رغم التغير

الذي يحل بها منذ الولادة والذي لايمس هويتها الثابتة عبر التطور .

٣ ـ الشخصية

ان للشخصية من الناحية النفسية مظهرين ، مظهرا يتجلى فى الميول لشعورية او اللاشعورية وفى الافكار والعواطف وفي الاعمال التي يتميز بها الانا الشخصي عـــن الآخرين ، ومظهرا يتجلى فى تصور الانا لذاته ، وهذا المظهر الاخير يسلم الى مشكلة النفس كما ينظر اليها الماورائيون ، اذن فللشخصية محتوى هو مجموع الاحوال النفسية الفردية ، وصورة هي وحدة الانا فى الحاضر وثبات هويته في الزمان .

٤ ـ الانا الجسماني

ان وحدة الأنا تتجلى اكثر ما تتجلى في الجسم . فالكائن الحي يبدو وحدة متكاملة لا مجموعة من العناصر المتحاذية ، و التوالد في الكائنات الحية الـذى ينفصل به جزء من كائن حي لتكوين كائن حي آخـر لايتنافى مع قيام تلك الوحدة المتكاملة ، لان الكائن الحي الجديد يعتمد على وحدة مستقلة تحتفظ بهويتها ، ويمكن ان نقول ان شعورنا بوحدتنا ان هو الا انعكاس للوحدة البيولوجية التي يقوم عليها كياننا ، وهي صورة مبهمة لوحدة جسمنا ولهيأته العامة ، وهو ما يسميه الدكتور (ليرميت) Lhermitte بمخطط الوضعية أي الانطباع العام عن صورة هيآت الجسم ووضعياته ، وبتر الاعضاء مع بقاء الشعور بها كما لو كانت موجودة ، يبين ان صورة الجسم تبقى بعد فقدان الجسم لكليته (١) .

٥ ـ الانا النفساني

لكن هذه الوحدة البيولوجية يمكن انفصالها عن الأنا العميق لاننا نتلقاها عن طريق الألم كما لو كانت اجنبية عنا مثل الاشياء الخارجية . لانها ليست خاضعة لارادتنا . ثم ان جسمنا يبدو لنا امتدادا مثل امتداد العالم الخارجي . فهو يحتل حيزا من المكان . بينما

---

1) Lhermitte : Les Mécanismes du Cerveau P. 165 - 170 - 171

الانا او النفس كما يقول الماورثيون جوهر مفكر .

٦ ـ الأنا الاجتماعي

لكن نشأة هذا الأنا انما ترجع الى الحياة الاجتماعية فى الواقع . اذ ان الطفل انما يكتشف اناه عن طريق التقليد والمعارضة . فهو قبل الثالثة يستعمل ضمير الغائب للحديث عن نفسه ولا يستعمل ضمير المتكلم الا ابتداء من الثالثة . لكن الشعور بالانا عند الكبير يرجع دائما الى المجتمع عن طريق تحميل المسؤولية واستعمال الغير فى التذكر .

٧ - النظرية التجريبية

يرى التجريبيون وعلى رأسهم (هيوم) ان الانا يتجلى فى الاحساسات والادراكات والصور التي تتعاقب فى الشعور طبقا لقوانين التداعى . يقول (هيوم) : «عندما أتوغل فى اعماق ما اسميه انا فاني اصطدم دائما بادراك خاص، مثل الحرارة او البرودة ، والنور او الظلام ، والحب أوالكراهية ، والألم او اللذة ، ولايمكنني ان أدرك اناي ابدا دون ادراك ما ، ولايمكنني ان الاحظ الا الادراك» (١) .

مـــناقشة

ان هذه النظريه تعتمدعلى النزعة الذرية النفسانية . اذ هي تنظر الى الحياة النفسية كما لوكانت وحدات منفصلا بعضها عن بعض . لذلك عجز (هيوم) عن العثور على الهوية التي تجمع بين اجزاء منفصلة فى نظره، ولاوجودلهذه الهوية المتماثلة عبر التغيرات الذهنية وفاته الشعور المتجانس الذي يتجلى في الذكريات المحملة بالميول والاتجاهات الثابتة .

٨ ـ نظرية كانط

اما كانط فانه يرى ان الأنا شيء زائد عن الظواهر التي وقف عندها التجريبيون . وهو عنده صورة واطار لجميع محتويات الشعور . لان العقل عندما يتجه الى الواقع تواجهه اشتات لاصورة لها . وهو الذي ينظمها طبقا لقوانينه الخاصة . وليست المعرفة

---

1) Hume : Traité de la Nature Humaine P. 343

الا عملية توحيد تشترك فيها الحساسية باطاري الزمان والمكان ، والفهم بمفاهيم السبب والمسبب ، والجوهر والعرض ، وغيرها ، والانا المفكر الذي يجمع جميع الظواهر ليكون منها شعورا فريدا ، اي شخصيته .

مناقشـــة

ان هذا العرض المبسط لرأي (كانط) يكشف لنا عن مبدئه . وهو ان الواقع يتجلى اول مايتجلى فى صورة كثرة ، وان للعقل ملكات خاصة يستطيع بها الربط بين احوال شتى لارابطة بينها . وهذا قدر مشترك بين (كانط) والتجريبين (١) .

٩ ـ نظرية وليام جيمس

ويرى وليام جيمس ان كل نبضة من نبضات الشعور تنقضي وتخلفها نبضة اخرى . لكن هذه النبضة الاخرى تجد سابقتها من بين الاشياء التي تعرفها . وبذلك تعرف الفكرة اللاحقة وتضم الافكار السابقة مما يجعلها تصبح وعاء لمحتواها . وهذا المحتوى مجموعة تجريبية من الاحوال تعرف بطريقة موضوعية . لكن الانا الذي يعرفها لايمكن فى حد ذاته ان يكون مجموعة من الوحدات . وليس علم النفس في حاجة الى ان يجعل منه مفهوما ميتافيزيقيا غير قابل للتغير مثل النفس ، ولامبدأ خارجاعن الزمان على غرار الانا المتعالى عند (كانط) بل ليس الانا الا التفكير الراهن الذي يختلف دائما عن التفكير الذى سبقه مباشرة والذي يستحوذ عليه مع كل مااستحوذ عليه هو الآخر من قبل (٢) .

مناقشـــة

ان الاصداء التى تتردد في الانا عن احواله شيء والوحدة الصورية فِي الشعور شيء آخر . اذ ان الانا يتميز عن احواله التي يواجهها . فهويته لاترجع الى الاتصال الموجود في الحياة الشعورية .

---

1) Roustan : Psychologie P. 511

2) Burloud Psychologie P. 456

المــراجع :

Le Senne : Trait éde caractérologie

Bruloud : Le Caractère

Burloud : Psychologie

G. Palmade : La Caractérologie

A. Cuvillier : Manuel de philosophie

Roustan : Psychologie



الباب الثاني عشر .

معرفة الغير والعلاقات بين الأشخاص

١ معرفة الغير ـــ ٢ النظرية الذهنية ـــ ٣ النظرية الظواهرية
٤ نظرية برغسون ـــ ٥ النظرية الجدلية ـــ ٦ نظرية سارتر
٧ نظرية ماكس شيلر ـــ ٨ صعوبة الاتصال بالغير .

١ - معرفة الغير

لقد عرفنا في الفصل السابق ان الأنا الشخصي يتجلى لنفسه عن طريق الانعكاس على نفسه ، لكنه لا يتجلى ولا ينكشف مباشرة الالنفسه . مما يجعله يبدو عالما منعزلا مغلقا على نفسه ، ومنفصلا عن بقية العوالم الاخرى التي هي (انوات) الغير ، وقد رأى السوفسطائيون قديما ان المعرفة نسبية تابعة للذات العارفة . وان الانسان هو مقياس كل شيء ، فقد استحسن ما يستقبحه الغير . وقد ادرك الاشياء على خلاف ما يدركه غيري ، فحقيقتي ليست حقيقة الآخرين ، ولكل عالمه الخاص به المنفصل عن بقية العوالم الأخرى .

وقد ذهب (ليبنيتز) Leibniz مذهبا قريبا من هذا فجعل العالم مركبا من جواهر بسيطة سماها (مونادات) ليس لها نوافذ يستطيع ان يدخل فيها او يخرج منها اي شيء (١) . ونتيجة لهذا يكون كل انسان (مونادة) منفصلة عن غيرها من المونادات . فهي تستمد معرفتها من اعماق ذاتها كما لو لم تكن بقية المونادات موجودة .

وكذلك (ديكارت) عندما اكتشف الذات المفكرة ورأى انها الحقيقة الوحيدة التي لايبلغها الشك ، فقد الجى ما سوى الانا المفكر في غياهب الشك بما في ذلك (أنوات الغير) فهل بامكان هذا الشعور ان يخرج من محيطه وان ينتشر الى الخارج للاتصال بالغير؟

---

١) ليبنيتز : المونادولوجيا : تعريب البير نصرى ص ٣٠ .

٢ - النظرية الذهنية

يرى الفلاسفة الكلاسكيون وعلى رأسهم ديكارت وباركلى Berkley اننا نعرف الغير من طريق المقارنة بين افعالنا والمعانى التي تصحبها فى ذهننا ، وبين افعال الغير ، فنستنتج من طريق التجربة ان هذه الافعال مصحوبة بمثل افكارنا

٣ ـ النظرية الظواهرية

اما الظواهريون فانهم يرون ان فى هذه المقارنة مصادرة على المطلوب ، اذ هي تفترض مسبقا الشيء الذي تريد الكشف عنه ، لان ادراك الغير يسبق المقارنة ولايتألف منها ، والتجربة تدل على ذلك حتى عند الصبيان ، اذ ان الصبي فى سن الخامس عشر شهرا من عمره يفتح فاه اذا رأى أباه عند اللعب معه يمسك باحد اصابعه الصغيرة ويتظاهر بعضه ، مع انه لم يسبق لهذا الصبي ان شاهد وجهه فى المرآة ، حتى يمكننا ان نقول انه قارن اسنانه باسنان ابيه . بل هو يشعر مباشرة فى اعماق نفسه بان اسنانه وسيلة للعض . كما انه يدرك القصد الى العض في جسمه الذي لاينفصل عن جسم ابيه من حيث هو موضوع ادراك ، ويدرك بالتالي قصد ابيه فى جسمه هو . ومعنى هذا كله اننا ندرك الغير عن طريق التواجد اي الوجود معا (١) .

٤ - نظرية برغسون

ويرى برغسون ان الاتصال بالغير غالبا ما يعتمد على اللغة . لكن اللغة ان كانت صالحة لتبادل المعطيات اللاشخصية فهي عاجزة عن مبادلة العواطف الحميمة ، لانها بمقتضى بنيتها المجزأة ، تصلح للتعبير عن الاشياء المنفصلة المجزأة فى الواقع المادي. ولا تقوى على أداء تيار الافكار المندمج فى الديمومة الخاصة . فاللغة اذن تتناول عالم الافكار المشتركة اي عالم الاشياء المادية . اما عالم الافكار الخاصة الشخصية العميقة فهي لاتبلغها ، ولعل هذه الخاصية فى اللغة هي التى جعلت بعضهم يرى فيها وسيلة لاخفاء الافكار.

---

1) Merleau Ponty : Phénoménologie de la perception P. 404

٥ ـ النظرية الجدلية

ويعتقد (هيغل) Hegel ان معرفة الغير تابعة للمبدا الجدلي الذي بنى عليه فلسفته . ومؤدى هذا المبدأ هو ان الموضوع يعتمد على نقيضه . والشعور بالانا انما يقوم بمقابلته بشعور الغير. وعندئذ يتعين على كل من الشعورين ان يتغلب على انعزاله وان يجعل الآخر يعترف به،مما يجعل الشعورين يدخلان فى صراع عنيف ، يحاول فيه احدهما ان يفرض نفسه على الآخر كموضوع رغبة ، فى الوقت الذي يعمل فيه الآخر على ان يجعل من نفسه موضوع رغبة ايضا ، وتكون نتيجة هذا الصراع زوال احد الخصمين. لكن هذا الزوال يتبعه زوال الذات المنتصرة لانها عندئذ تعود الى عزلتها ويزول اليقين الذي كان لديها بانها ذات شاعرة . و يعود هذا اليقين يقينا ذاتيا محضا(١) وهذا يعني ان الاتصال بالغير مآله الفشل،لان الانا لا يعترف بالغير الا من اجل الانتصار عليه واخضاعه . وبالتالي الى عدم الاعتراف به من حيث هو شخص وشعور.

٦ ـ نظرية سارتر

و يبدو لسارتر ان الاتصال بالغير عن طريق النظرة هو اتصال عن طريق الشعور . اذ يرى ان الانسان عندما ينظر الى عين الغير لايرى فيها منذ البداية عضوا حسيا للرؤية بل عمادا للنظرة . و اذا كان كثيرا ما تصدر عنا حركات غير موفقة ، عندما نكون وحدنا لانصدر عليها اي حكم ، فاننا اذا وجدنا غيرنا ينظر الينا اثناء صدور هذه الحركات غير الموفقة منا ، فاننا نخجل من اعمالنا ، فكأننا نخجل من انفسنا كما نبدو لغيرنا . ويكون ظهور الغير هو السبب فى اضفاء مظهر على الوضعية لم نرده لاننا لا نتحكم فيه مبدئيا ما دام من اجل الغير (٢) . لكن هذا النوع من النزاع بين الانا و الغير لا يسهل الاتصال بينهما بل يقيم بينهما حواجز ولا يفسر الا نوعا خاصا من المواقف الدفاعية

٧ ـ نظرية ماكس شيلر

اما ماكس شيلر Max Scheler فانه يرى ان الاتصال الحقيقي بالغير انما يتمثل فى

---

1) H. Niel : de la médiation dans la philosophie de Hegel P. 129

2) Sartre : L'Etre et le Néant P. 315 - 319

التعاطف وفي الحب . وهنا ينبغي التفريق بين التعاطف والعدوى العاطفية التي تسود الجماعات ، لانعدام القصد فيها ولانعدام المشاركة فى التجربة الداخلية . مثل عدوى الضحك بين الاطفال او ظهور السرور على ملامح المشتركين في فرح من الافراح لان اقصى ما تصل اليه هذه العدوى انما هو الشعور بالاتحاد ، اما التعاطف او المشاركة العاطفية فهو عمل قصدي نزوعي يتجه نحو الغير ، مثل الألم الذى يشترك فيه الأب والأم عند وفاة ابنهما ، فلا ينفرد احدهما بألم خاص به بل هما يشتركان في ألم واحد . ومثل مشاطرة الغير افراحه واتراحه . ففى هذه المشاطرة قصد الى الشعور بمشاعر الغير ، لا عند وجود موضوعات هذه المشاعر ، وانما عن طريق التفكير فيها من حيث هي وظيفة عاطفية . وفوق هذا التعاطف هناك الحب فى مختلف مظاهره الخلقية والعائلية والجنسية ومن خلال هذه الاشكال العامة في التعاطف والحب يمكن للانا ان يتصل بالغير .

٨ ـ صعوبة الاتصال بالغير

انا مهما ظننا اننا نستطيع الاتصال بالغير فاننا فى الحقيقة نتصل بهذا الغير من خلال انفسنا دائما . لاننا لانستطيع الاتصال به الا بواسطة الاضفاءات التي نسبغها عليه . حتى اذا كنا من جهة اخرى نقارن بين ما يصدر عنا وبين ما يصدر عنه ، فان هذه المقارنة هي دائما مقارنتنا لاتنفصل عنا . ونحن الذين نعطي هذه المقارنة معنى مهما كانت رغبتنا في الموضوعية . لكن هذا التحفظ لاينبغي ان يدفعنا الى القول بالانا وحدية Solipsisme لان فى انتظام الحياة الاجتماعية في اغلب جوانبها دليلا على امكان الاتصال بالغير من الناحية العملية .

المـــراجع :

M. Merleau Ponty : Phénoménologie de la pérception P. 404
M H Niel : de la Médiation dans la philosophie de Hégel P. 129
Sartre : l'Etre et le Néant P. 316 - 319
P. Guillaume : La Psychologie de la Forme
A. Guvillier : P. de philosophie T. 1
D. Huisman N. P. de philosophie T. I

الباب الثالث عشر

الفن والإبداع الفني

١ علم الجمال ـــ ٢ طبيعة الفن ـــ ٣ الابـداع الفني
٤ التأمل الجمالي ـــ ٥ الجميل ـــ ٦ تصنيف الفنون الجميلة .

١ - علم الجمال

ان الحديث عن الشخصية يجر الى الحديث عن احدى خصائصها وهي حريتها فى اصدار الاحكام على الاشياء وتقويمها اي اعطائها قيمة ما . كالخير و الحق والجمال . وهذه القيم الثلاث هي على الترتيب موضوعات العلوم المعيارية الثلاثة : المنطق والاخلاق وعلم الجمال . وقد سميت هذه العلوم هذه التسمية لانها تعتمد على النظر العقلي لوضع معايير ومقاييس مايجب ان يكون . بحيث يمكن ان نقول ان علم الجمال يضع المعايير العامة للشيء الجميل الذي ينتجه الفن . ويحاول ان يعطي معنى لهذه المعايير التي تؤدي الى اصداراحكام قيمية . وينظر في القيم التي تولدها هذه الاحكام . فهو اذن فلسفة الفن.

٢ - طبيعة الفن

يرى الواقعيون ان الفن هو محاكاة للطبيعة ، وتسجيل للجمال الطبيعي الموجود فى الواقع، على اساس ان هذا الجمال الطبيعي بالنسبة الى الكائنات الحية يتمثل في كمال صورتها اي فى موافقة اعضائها لوظائفها ، وبالنسبة الى الكائنات غير الحية يتمثل في القوة والشدة . وهذا ماجعل الفنانين يوصون تلاميذهم بالعودة دائما الي الطبيعة وباتباعها معتقدين ان الجمال الفني ليس سوى التعبير عن الجمال الطبيعي بالوسائل التي يستعملها الفنان ، والواقع ان هذا خلط بين الجمال الطبيعي والجمال الفني اللذين قد يلتقيان صدفة فى موضوع واحد ، مما جعل البعض يتوهم انهما شيء واحد . لان الفن كما يرى كانط ليس تمثيلا لشيء جميل بل هو تمثيل جميل لشيء ما . «فصورة امرأة جميلة ، كما يقول شارل لالو

ليست بالضرورة صورة جميلة . وان صورة امراة قبيحة او عادية بطبيعتها يمكن جدا ان تكون تحفة فنية رائعة» (١) . وكل هذا يبين ان الفن الحقيقي ليس تقليدا للطبيعة ولا محاكاة لها ، بل هو تعبير قبل كل شيء مهما كان موضوع هذا التعبير . وصورة هذا التعبير هي التي يمكن ان تكون جميلة او قبيحة بقطع النظر عن مادته الموجودة في الطبيعة . اذ قد يكون التعبير عن القبيح جميلا . مما يدل على ان الجمال الفني ليس تقليدا للطبيعة وانما هو خلق وابداع وتذوق واحساس .

٣ - الابداع الفني

واذا كان الجمال الفني ابداعاوتذوقا فانه لايتجلى عندئذ الاعلى مستوىالمبدع والمتذوق . ومعنى هذا ان تفسير الأثر الفني انما يتيسر بفهم الذات المبدعة من جهة والذات المتذوقة من جهة اخرى . وقد عمد التحليل النفسي الى الربط بين الأثر الفني والدوافع المكبوتة . فالابداع الفني اذن تصعيد للدوافع التي لم تجد طريقها الى التحقق بالفعل في صورتها المكشوفة . وفي مقابل هذا التفسير النفسي للابداع الفني يقدم البعض تفسيرا اجتماعيا منهم (تين) Taine الذي يرى في الاثر الفني نتيجة آلية للعرق والوسط والفترة . ومنهم الماركسيون الذين يرون في الابداع الفني مظهرا من مظاهر الصراع بين الطبقات . لكن الملاحظ ان كلتا النزعتين النفسية والاجتماعية اذا كانت تلقي بعض الاضواء على مصادر الابداع الفني فهي لاتفسر هذا الابداع في حد ذاته . لان الدوافع قدر مشترك بين الناس كما ان البيئة المشتركة لاتمنع التفاضل بين العبقريات . والواقع ان الابداع الفني يتجاوز مادته ومصادره . انه القدرة على دمج هذه المادة ومصادر اختيارها في تعبير جديد يدل على حرية الفرد في الخلق والابداع لا على تبعيته لعالم داخلي غامض ولا لعالم خارجي غريب.

٤ - التأمل الجمالي

واذا كان من المتعذر تفسير الابداع الفني فانه يمكن تذوق الاثر الفني مباشرة .

---

١) شارل لالو : مبادىء علم الجمال : الترجمة العربية ص. ١٢

غير ان تعدد الاذواق واختلافها من شأنه ان يطعن في موضوعية الاحكام القيمية على الاثر الفني الواحد تبعا لدرجة الثقافة ورقة المشاعر ، وايس معنى هذا ان محاولة وضع نظرية فلسفية عن الشعور بالجمال تصبح طلبا مستحيلا نظرا لتضارب الاذواق ، اذ لاعلاقة لاتفاق الاذواق بالقيمة الجمالية ، وكل ما في الامر ان للادراك الجمالى نوعية خاصة ، اذ ليس الاثر الفنى هو الذي ينتقل الينا بل نحن الذين ننتقل اليه لانه ينتزعنا من عالمنا الخاص انتزاعا ، كما بينت ذلك النزعة الظواهرية .

٥ - الجميـــل

اذا كان الجمال قيمة فاننا لانطلقها الا بمناسبة شيء محسوس يتمثل فى الاشكال والألوان والاصوات . لكن هذه المحسوسات لم تحظ بالقبول لدى افلاطون واتباعه . وراى ان الجمال الحقيقى ليس هو الجمال الحسي . بل الجمال هو جمال الخير . ولفهم هذا الرأي ينبغي التذكير بنظرية أفلاطون فى النفس البشرية فهو يرى ان النفس البشرية قبل تجسدها كانت تعيش فى عالم الصور ، يغمرها نور الوجود المطلق ، وعندما تجسدت احتجبت عنها انوار الحق، واقرب طريق امامها الى عالم الصور هو التجربة الجمالية ، فعند ماتشعر النفس بالجمال الحسي فانها تتذكر عالم الصور الذي كانت تتأمله قبل سقوطها فى الجسد . وتستطيع النفس عن طريق الجدل الصاعد ان تنتقل من حب جسم جميل الى حب الاجسام الجميلة ثم الى حب الصور الجميلة فالنفوس الجميلة فالفضائل الجميلة فالعلوم الجميلة وفى نهاية المطاف الجدلى تدرك النفس الصورة التي لم يكن الجمال الحسي الااشارة اليها .

اما ارسطو فانه يربط الجميل بالنظام والشدة ، وليس الفن عنده تقليدا للطبيعة بل تغيير لها وتصحيح لها . واذا كان افلاطون يعتقد ان صورة الجميل فى حد ذاته مبدأ مفارق للانا والعالم الحسي ، فان ارسطو يرى انه محايث للنفس البشرية ومندمج فيها كما ان الفن ليس تذكرا بل انتاج مبدع لصور جديدة لم تسبق معرفتها للذي أنتجها .

واما في القرن الثامن عشر فان علم الجمال قد وجد فى (كانط) Kant مفكرا عرف كيف يكشف عن نوعية القيمة الجمالية . ونظرا الى ان فهم آراء كانط الجمالة انما

بنبــر ضمن الاطار العام الذي وضعه لفلسفته ، فاننا نجتزيء بالاشارة الى المقاييس الاربعة التي وضعها للجميل :

١) الجميل هو موضوع حكم ذوقي نزيه

٢) الجميل هو ما يروق بصفة كلية دون الحاجة الى مفهوم

٣) الجميل هو صورة الغائية فى موضوع ما من حيث هي مدركة فى هذا الموضوع دون تصور لغاية ما .

٤) الجميل هو ما كان موضوع ارتياح ضروري من دون استناد الى مفهوم ما .

أ) فالمقياس الاول يرجع الجميل الى الشعور بالرضا و الارتياح لا الى الحكم المنطقي . وليس هذا الارتياح ناشئا عن اللذة التي تحصل عن طريق الحواس من الاشياء الملائمة . وليس ناشئا عن القيمة الموضوعية التى نجدها في الاشياء الحسنة ، كما انه ليس ناشئا عن المنفعة الموجودة في الاشياء التي تساعد على تحقيق غاية ما.، لان لهـذه الانواع الثلاثة من الارتياح علاقة بالمصلحة البشرية . اما الارتياح الذي يثيره فينـا الجميل فانه لايخدم أي مصلحة بشرية .

ب) والمقياس الثاني يجعل الجميل امرا عاما كليا بالنسبة الى جميع الناس . لانه ليس كالملائم الذى يتعدد بتعدد الافراد ، بل الجميل جميل عند الجميع لانه خال من كل غرض ، وليس الحكم الجمالي الكلي مستمدا من التصور العقلي ، لان موضوعه عيني ومحسوس و لأن التصور العقلي يؤدي الى الحكم المنطقي الذى يستهدف المعرفة التى هي غايته . فهو اذن مغرض بينما الحكم الجمالي نزيه .

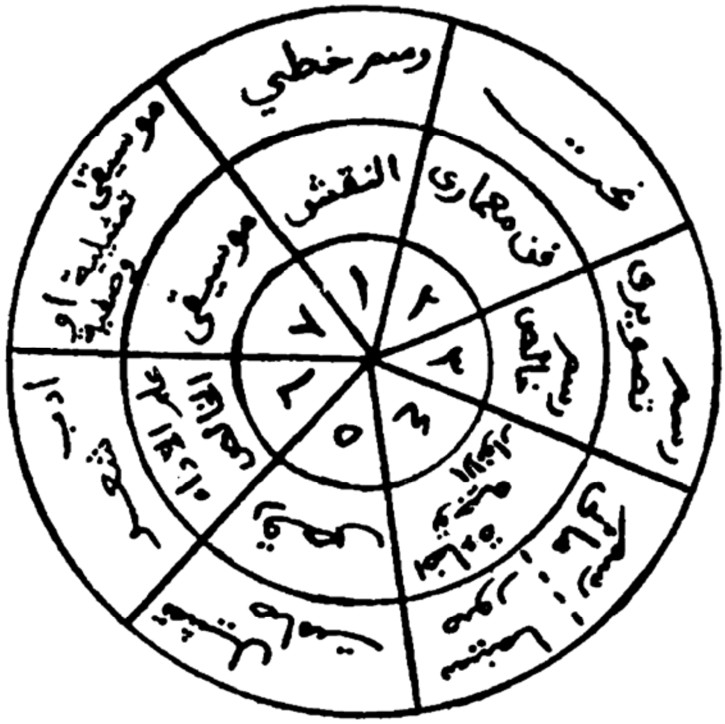
ج) والمقياس الثالث يربط الجميل بصورة الغاية فى الموضوع لابمادتها كمــا نجد ذلك فى الملائم ، اذ مادة الغاية هـي التي توجه نشاط الذات نحوها . فهو اذن مغرض بينما الجميل منزه عن البحث عن أية منفعة مادية . فالجميل انما يوجه الذات نحو الصورة فقط ، وهذه الصورة تثير في نفس المتذوق للجميل عاطفة غير محددة .

د) اما القياس الرابع فانه يسند الجميل الى الضرورة اي الى الكلية على اساس

ان الانسان عند ما يطلق صفة الجميل على شيء ما ، فانما يفعل ذلك مع افتراض وجود احساس عام يشترك فيه الناس جميعا ، فالجميل اذن يفرض نفسه على الناس كافة . لانه يتضمن معنى نموذجيا ومعياريا . وهو ليس نتيجة مفهوم عقلي اذ هو يرجع الى الشعور الشخصي بالجميل الذي يشترك فيه جميع الناس .

٦ - تصنيف الفنون الجميلة

وقد عمد الفلاسفة منذ القديم الى تصنيف الفنون الجميلة على اساس المفاضلة بينها. لكن هذه المفاضلة كانت فى الواقع ذات صلة بمذاهبهم الفلسفية ، فقد وضع (هيغل) الموسقى في المرتبة الأخيرة لخلوها من الفكر ، بينما وضعها (شوبنهاور) في المرتبة الاولى لانها تحرك اعماق النفس فتدفعها الى الارادة ، وكان القدماء بصفة عامة يكتفون بتقسيم الفنون الى الفنون المكانية (الفن المعماري والنحت والرسم) والى الفنون الزمانية (الرقص والموسيقى والشعر) . ولذلك اصبحت السينما تعد الآن فنا سابعا ، والملاحظ ان هذا التصنيف يهمل القصة والمسرح . اما سوريو Souriau فانه يقترح تصنيفا قائما على مبدأين :



١ ـــ خطوط ٢ ـــ احجام ٣ ـــ الوان ٤ ـــ اضاءة ٥ ـــ حركات
٦ ـــ اصوات منطوقة ٧ ـــ اصوات موسيقية .

أ ــ التميز بين الخطوط والاحجام والألوان والاضواء والحركات والاصوات المنطوقة والاصوات الموسيقية .

ب - التمييز بين الفنون من الدرجة الاولى (غيرالتصويرية) والفنون من الدرجة الثانية (التصويرية) . (انظر الشكل) .

المــــراجع :

شارل لالو : مبادىء علم الجمال ــ ترجمة مصطفى ماهر .

D. Huisman : l'Esthétique (que sais-je?)
Nédoncelle : Introduction à l'Esthétique
Kant : Critique du Jugement
Souriau : Correspondance des Arts

الباب الرابع عشر

الأخلاق ـ الضمير الخلقي

١ الضمير الخلقي ـ ٢ القيمة الاخلاقية ـ ٣ اصل الضمير الخلقي

١ ـ الضمير الخلقي

ان الضمير الخلقي غير الشعور النفساني ، لان الاول يحكم بينما الثاني يشاهد ، وهو عبارة عن حوار يجريه الانسان مع نفسه لتوجيه العمل الذي يريد القيام به بعد اسناده الى قيمة ما تفرض نفسها عليه ، ويتبعها شعور بالرضا او الندم ، وتمثل هذه القيمة ما يجب ان يكون عليه العمل الخلقي . واذا كانت القيم الخلقية موضوع تأمل فلسفي فانها تكون عندئذ موضوع علم الاخلاق . اما اذا نظر فيها بمعية القيم الجمالية والقيم المنطقية فان المجموع يكون موضوع علم القيم .

٢ ـ القيمة الأخلاقية

لقد قلنا ان الفعل الخلقي يستند دائما الى قيمة خلقية تمثل ما يجب ان يكون عليه هذا الفعل ، وعلى اساسها يكون مقبولا او مرفوضا . غير انه ينبغي لنا ان نطرح مشكلة مصدر القيم الاخلاقية . ان اول ما يصطدم به النظر الفلسفي هو التباس القيم الاخلاقية بالعادات والتقاليد من جهة ، والتباس المقتضيات القبلية بالمقتضيات البعدية للقيمة ، فقد يكون مبدأ الفعل مجرد مجاراة لعادات وتقاليد سيئة راسخة ، بحيث لو رجع الانسان فيها الى عقله لأقلع عنها ولما عاد يعتمدها في قبول الافعال او رفضها. اذ كثيرة هي الخرفات التي تعود الناس اعتبارها في تقيم الافعال ، وقد يكون مبدأ الفعل بعديا من قبيل التبرير الذي تقتضيه الظروف الخارجية ويصبح بالتمادي عليه امرا راسخا، وعندئذ يمكن ان نقول ان المقتضيات الحقة للقيمة انما هي المقتضيات القبلية التي تصدر عن العقل الخالص المتحرر من ربقة العادات والتقاليد السيئة والذي لا يبرر الفعل الا بعدم تناقضه مع ذاته.

ومن هنا يمكننا الآن ان تتصدى لما يروجه الشكاك والماديون من ان القيم الأخلاقية ليست قيما ثابتة ومطلقة ، فهي تتغير عبر الزمان والمكان تبعا للظروف الخارجية البحتة فالرق كان دعامة من دعائم الحياة الاجتماعية قديما وقد اصبح الآن محظورا ، وقد كان تشريح جثة الميت يعد تمثيلا به فصار اليوم مقبولا . ثم ان الهنود المسلمين يأكلون لحوم البقر بينما الهنود البراهمانيون لا يستحلونها ، ويرجع الماديون خاصة كل ذلك الى الشروط الاجتماعية التي تتحكم فيها حسب رأيهم الشروط الاقتصادية وعندئذ يكون مصدر القيم الاخلاقية ليس هو العقل بل الجسم . لكن النظرة العميقة الى هذه الحوادث تبين لنا ان ما توخاه الشكاك و الماديون معا لايستقيم . لأن الرق كان مقيتا حتى عندما كان احدى دعائم الحياة الاجتماعية قديما ، وتشريح جثة الميت لاتزال النفوس تشمئز منه ، واكل لحوم البقر وعدم اكلها ليس موقفا اخلاقيا بل هو موقف ديني اساسه نظرة عامة الى الوجود ، و اما الحاق القيم بالشروط الاقتصادية او كما يحلوذلك لبعض الماديين الماركسيين الذين يقولون ، «ان الضمير الخلقى تابع لتطور التاريخ ، لكنه ايضا عامل من عوامله (١) » فان ذلك يتضمن انكارا لثبات القيم ويجعل القيم تابعة لنزوات الطبقة السائدة ، كما يتضمن اجحافا بقدرة العقل الخالص على توجيه السلوك الى ما يجب ان يكون عليه ، فلا تعود القيمة عندئذ مبدأ قبليا للفعل بل تصبح نتيجة له .

ولا يفوتنا هنا ان نشير الى رأي (فرويد) الذي يفسر ظهور القيم الأخلاقية عند الطفل بتكون الأنا الاعلى في حياته النفسية ، لكننا نلاحظ ان هذا الأنا الاعلى الذي يمثل سلطة الاسرة والمجتمع ليس هو الضمير الخلقي الحر الذي نقصده ، والذي نراه يميل الى الخير ويجد فى طلبه على اساس انه قيمة مطلقة يهديه اليها العقل الناضج .

٣ - أصل الضمير الخلقي

أ ـ رأى التجريبين : لقد رأينا ان الحسيين يفسرون الشعور بالتأثيرات الواردة

1) R. Garaudy : qu'est ce que la Morale Marxiste - Editions sociales 1963

من الحواس . وهم كذلك يفسرون الضمير الخلقي بالانطباعات الحسية . فالانطباع الذي يولد فينا اللذة مرغوب فيه ، والذي يولد الألم مرغوب عنه ، فالانطباع اساس السلوك الفردي ، ومن هذا الأخير تتكون التقاليد الجمعية ، ونتيجة هذا : ان التجربة هي التى تكون الضمير .

مناقشة

لاشك ان للتجربة دخلا فى الحياة الخلقية ، لكنها عندما ترغبنا فى شيء او تنفرنا منه ، فانها تفترض حكما مسبقا هو ان اللذة مرغوب فيها و ان الألم مرغوب عنه . اذ ان التجربة تقتصر على الملاحظة ولا تصدر اي حكم .

ب - **رأى العقليين** وعلى لعكس من التجربيين نجد العقليين يرجعون الضمير الخلقي الى العقل ، اي الى حركة العقل طبقا لحقيقة بديهية ثابتة ، وهذه البديهية الثابتة موجودة فى ماهية كل كائن ، وماهية الشيء هي التي تفسر قيمته ، والاخلاق عندئذ جزء من ما بعد الطبيعة ، ويكون الضمير الخلقي ماهية خالدة لاتتأثر بالزمان . وهو الشرط الاول فى امكان صدور الاحكام ، اذ لو كان ولبد الظروف لما كان ضروريا بل ممكنا كما يزعم التجربيون ولكان ملزما بقبول أي تجربة دون القدرة على تقويمها . لكننا نرى ان قيمة الانسان في عقله ، فهو الذي ينير سلوكه .

مناقشة

لاشك ان العقل هوالذي يحكم على الاشياء و هو الذي يقومها ، لكن بعض العقليين عندما يفرضون وجود ضرورة موضوعية فى الاحكام الخلقية وفى نتائجها ، فانهم يستنتجون من ذلك ان الاعمال الخلقية يجب ان تصدر من طبيعة الانسان و الاشياء بمقتضى ماهيات تنفي الامكان وتجعل حرية المبادرة أمرا زائدا بل مستحيلا . فهذه حتمية مطلقة لايبقى معها للحياة الخلقية من معنى مما جعل سائر العقليين لايشاطرونهم هذا الموقف المتطرف.

ج - **رأي رجال الدين :** ويرى رجال الدين بصفة عامة ان العقل لايستطيع الاهتداء الى الخير والابتعاد عن الشر وحده لقصوره ، والضمير الخلقي انما يتمثل في

التزام التعاليم الالهية المنزلة على انبيائه لأرشاد الناس الى الصراط المستقيم ، وهذا يعني انه ليس وليد ظروف خارجية ولا وليد كياننا البشري بل هو استعداد وضعه الله فينا لتوجيه سلوكنا .

مناقـــشة

لانزاع في ان للقيمة الخلقية اصلا مفارقا ، لكن التعاليم الصادرة من فوق هي تعاليم متوجهة الى تحت اي الى الانسان الذي له حواس وعقل يدرك بهما هذه التعاليم وبالتالي يتكيف بهما . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان هذا الاستعداد الذي وضعه الله فينا انما هو استعداد لالتزام تعاليمه اومخالفتها ويبقى الانسان مخيرا بين الفعل والترك .

المــــراجع :

زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي
اندري كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة (الترجمة العربية)

R. Le Senne : Traité de Morale Générale
Deschoux : Initiation à la Philosophie
Lalande : La Raison et les Normes
D. Huisman : N. P. de Philosophie T. I

الباب الخامس عشر

المفاهيم الكبرى للحياة الخلقية

١ ـ اخلاق اللذة ٢ ـ اخلاق المنفعة ٣ ـ اخلاق العاطفة ٤ ـ اخلاق الواجب عند دوركهايم ٥ ـ اخلاق الواجب عند كانط ٦ ـ الارادة الخيرة ٧ ـ الامر القطعي ٨ ـ من الاخلاق الى الميتافيزيقيا .

١ - اخلاق اللذة

يرى (ابيقور) ان جميع الحيوانات تطلب اللذة وتنفر من الألم . واللذة الحقيقية هي تحاشي كل ألم . وبما ان الألم الجسماني يدخل الاضطراب على النفس ، فانه تجب ازالته بارضاء جميع حاجيات الجسم وهذا ماجعله يقول : «ان اصل كل خير هو لذة البطن» . غير ان لذات الجسم لا نهاية لها ولذلك يجب على النفس ان تضع لها حدا بالابتعاد عن اللذات التي ترهقها مثل لذات الابهة والكماليات ، وبالاكتفاء باللذات الطبيعية والضرورية التي هي في متناولنا . فالعيش الحق هو العيش الملائم . والسعادة المنشودة انما تتمثل في الاطمئنان الناجم عن اقتناء اللذة الهادئة .

مناقشة

ان اللذة قد تكون موجودة في القيم . لكنها ليست هي القيمة المطلقة ، لانها ليست هي الخير الاعظم ، فالحقيقة يجب احترامها مهما كان محتواها غير ملائم . ثم ان اللذة في حد ذاتها هي خير من الخيرات مادامت متفقة مع الشروط الخارجية التي تسبغ عليها صفة المشروعية . فاذا لم تتفق معها زالت عنها تلك المشروعية لا من حيث هي لذة بل من حيث اقترانها بشي آخر . اذن فاللذة ليست مبدأ للخير بل شي احدى صوره في بعض صورها .

٢ ـ اخلاق المنفعة

ومواصلة لأخلاق اللذة يرى (بنتام) Bentham ان مبدأ الأخلاق انما هو المنفعة التي هي كل لذة او كل سبب الى اللذة · ويتضمن هذا المبدأ مسلمتين :

أ ــ مسلمة الفردية القاضية بان كل انسان ينفرد بالحكم على لذته وسعادته .

ب ــ مسلمة الموضوعية القاضية بان اللذة اذا اتحدت شروطها كانت واحدة بالنسبة الى الجميع ، وبما ان هدف جميع الناس هو الاكثار من اللذات الى اقصى حد والتقليل من الآلام الى ابعد الحدود، فان اقرب سبيل الى ذلك هو القياس اي حساب ابعاد اللذة و الألم . وعندئذ تكون قيمة اللذة موضوعية لخضوعها للتقدير الكمي . وقد وضع (بنتام) لذلك ابعادا سبعة يمكن حصرها في اربعة اقسام : فى القسم الاول نجد (الشدة) و(المدة) ، وفى القسم الثاني نجد (اليقين) و(القرب) لأن شيئا في الجيب خير من عشرة اشياء في الغيب ، وفي القسم الثالث نجد البعد الخامس الذي هو (الامتداد) اي عدد الذوات الذين يمكن ان تصيبهم اللذة والالم . وفي مثل هذه الحالة تتحد الأنانية والغيرية ، وفى القسم الرابع نجد (الخصب) وهو القدرة على جلب لذات اخرى ، و (النقاء) وهو عدم امتزاج اللذة بأي ألم ، وعلى هذا يكون السلوك الخلقي عند (بنتام) عملية حسابية يقوم بها الانسان سعيا وراء اكبر مقدار ممكن من اللذة واتقاء لأكبر مقدار ممكن من الآلام .

مناقشـــة

ان الاخلاق النفعية هي اخلاق تعتمد على التسليم بتوافق المنافع لدى افراد المجتمع بصفة عفوية · ويضرب النفعيون لذلك مثلا توافق منافع البائع و المشترى، ورب العمل والعامل. لكن واقع انكلترا في القرن التاسع عشر يكذب هذه النظرية ، اذ البورجوازية الصناعية انما اغتنت على حساب الطبقة العاملة التى ارتفعت بينها نسبة الوفيات . ومهما حاول (بنتام) ان يتدارك عفوية الاتفاق غير الموجودة ، باتفاق بين المنافع يفرضه القانون عن طريق العقاب ، فان المنفعة لايمكن ان تكون اساسا للأخلاق ، والا فان السارق الذي

ياخذ جميع احتياطاته لابقاء فعلته بين طيات الكتمان ، يكون قد عمل حسابه و بالتالي يكون قد قام بعمل مشروع من الناحية الاخلاقية وهذا ما لايقره بنتام نفسه.

٣ ـ اخلاق العاطفة

اما اخلاق العاطفة فانها ترجع جميع العواطف الخلقية الى المحبة بمعناها العام . (فشوبنهاور Schopenhauer مثلا يرى ان الانسان تتجاذبه دواعي السعادة و الشقاء . فاذا العمل لم يسعد الا صاحبه كان عملا أنانيا ، والأنانية تتنافى مع كل معنى خلقي ، والعمل الحسن اخلاقيا انما هو العمل الذي يسعد الغير او يزيل شقاءه ، فسعادة الغير او شقاؤه يمكن ان يدفعا الانسان الى العمل ، وهذا العمل لايوصلنا الى الغير الا بالالتحام به ، وهو امر لايتم الا بالمشاركة الوجدانية في الألم الذي يولد العطف .

مناقشـــة

لاشك ان لكل عمل دواعيه ، غير ان العطف لايمكن ان يكون وازعا كافيا لاقامة الاخلاق عليه . لانه حركة شعورية كثيرة التقلب ، ثم انه من جهة اخرى وليد المشاركة في الآلام فقط بينما هناك المشاركة فى الافراح واللذات التي قد تكتسي معنى خلقيا .

اما (برغسون) فانه ينظر الى الاخلاق من زاوية النزعة الحيوية Vitalisme اذ الأخلاق عنده مهما كانت فى صورة ضغط او ميلان فهي فى ماهيتها بيولوجية اي صادرة عن الاندفاع الحيوي من حيث هو جهد يولد الحياة ، ولهذه الأخلاق مصدران ؛ لان الاندفاع الحيوي قد يتبلور في مجتمع معين فيتمثل عندئذ في التقاليد و الافكار ومختلف المؤسسات و ياخذ بمقتضى ذلك شكـــل التنظيم ، فتكون الاخلاق نتيجة لـــذلك (اخلاقا مغلقة) يسودها الالزام والضغط وتفرض نفسها على ارادة الفرد كما تفعل العادة. فلا يحيد عنها كما لو كان هناك آمر غريزي يجبر الفرد على التزامها كلما سولت له نفسه الخروج عنها فيلتزمها التزاما ويتمسك بها ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان هذا الاندفاع الحيوي قد يتفتح بصفة حرة ، فيغدو طليقا لايخضع لأي معيار معين ، تحدوه انفعالات جديدة لاتوجهها الافكار بل هي التى تولد الافكار ، مما تنشأ معه اخلاق

حركية متفتحة . واذا كانت الأخلاق المغلقة أخلاقا جمعية فان الأخلاق المتفتحة اخلاق فردية . واذا كانت الاولى صادرة عن تعاليم لاشخصية فان الثانية تتجسم في شخصيات ممتازة تجتذب غيرها اليها عن طريق القدوة الحسنة . وهذه هي الاخلاق الحقة لانها اخلاق خلاقة، هي اخلاق الابطال والقديسين التي تاخذها عنهم المجتمعات لتحطيم الاخلاق المغلقة .

مناقشـــة

اذا كان كل من (شوبنهاور) و(برغسون) يقيم الاخلاق على العطف او على التضحية بتقديم القدوة الحسنة وافاضة الطاقة الحيوية على الغير فان (نيتشه) Nietzche يرى في ذلك تبديدا للطاقة الحيوية ومظهرا من مظاهر الضعف وفسحا في المجال للضعفاء ، لان الاندفاع الحيوي عند (نيتشه) هو ارادة الهيمنة على الغير التي لاتتنافى مع الاخلاق عنده،وهذا يدل على ان الاندفاع الحيوي من حيث هو كذلك لايمكن ان يكون مبدأ للأخلاق لانه يبقى دائما في حاجة الى حكم قيمي يحكم له او عليه .

٤ - أخلاق الواجب

لقد تبين حتى الآن ان الاخلاق لايمكن ان تعتمد على الطبيعة سواء كان ذلك بصفة غير مباشرة كما في اخلاق المنفعة ، او بصفة مباشرة كما في اخلاق العاطفة ، وهذا ما جعل البعض يعمدون الى المحافظة على نوعية الحياة الخلقية . اذ ان الاخلاق تتمثل للضمير في صورة الزام ووجوب يفرض نفسه لا من الداخل بل من الخارج ، وهذا الالزام الخارجي يرجعه (دوركهايم) الى الضمير الجمعي الذي يمنع الفرد من مجاوزة القواعد الخلقية والذي يراقب سلوكه عن طريق تسليط العقوبات على كل من تصدى للخروج عن تلك القواعد (١) ، فالقسر الاجتماعي هو اساس الضمير الخلقي ومصدره ، فالفرد يشعر بالاضطرار الى التزام آداب اللياقة رغم اشمئزاز الفرد من هذه الآداب .كما انه لايستطيع مخالفة قوانين اللغة التي تتجاوزه والتي تكف مبادراته الشخصية .

---

١) دوركهايم : قواعد المنهج في علم الاجتماع ؛ الترجمة العربية ص ٥٢

مناقشـــة

ان المجتمع لايمكن ان يكون هو مصدر الحياة الخلـقية لان الزامـاته متضاربة . فالأوامر السياسية قد تصطدم بالاوامر الدينية ، والمصلحة العائلية قد تتعارض مع المصلحة الوطنية ، كما ان الخدمة الحزبية المتطرفة قد تسيء الى الوطن ، أو ليس معنى هذا ان المجتمع عندما تتعارض مثل هذه المصالح لديه ، فانه يرجعنا الى شيء أعلى منه يتمثل في المبادرة التي نقوم بها من اجل ازالة هذا التناقض الموجود فيه . فليس المجتمع هو الذي يخلق الضمير ، بل الضمير الخلقى هو الذي يخلق المجتمع .

٥ - اخلاق كانط

اما كانط فانه يرى ان موضوع الأخلاق هو ما يجب ان يكون عليه سلوكنا . وهذا امر لايستطيع العلم ان يبينه لنا . لان موضوع العلم انما هو الظواهر فقط . فهو يستطيع ان يبين لنا ميدان السلوك لكنه يعـجز عن توجيـهه ، كما انه لايمكن لعلم ميتافيزيقي - موضوعه امور مفارقة لايبلغها عقلنا الذي لايدرك الا الظواهر - ان يبين لنا ما يجب ان نفعل . فلم يبق الا طريق واحد هو طريق العقل العملي ، والعقل العملي والضمير الخلقى شيء واحد عند كانط . ورغم ان الواجب امـر مفارق فان كانط يحايثه للعقل المفارق . ثم ان ضميرنا الخلقي هذا لايسبغ صفة الخيرية على هـبات الطبيعة والحـظوظ والمواهـب الفكرية في حد ذاتها ، لان الارادة هي التي تتصرف فيها وتوجهها نحو الخير او الشر .

٦ - الارادة الخيرة

والارادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن ان يوصف بالخيرية اخلاقيا . وهي توصف بالخيرية لا لأنواع النجاح التي تحرز عليها بل للنية التي تتضمـنها ، فالارادة الطيبة هي التى تعمل بدافع الواجب لاطبقا للواجب فقط ، لان هناك بعض الاعمال يمكن ان تتم طبقا للواجب لابدافع منه . مثال ذلك : التاجر الذي لايغش زبائنه ، فانه قد يفعـل ذلك طبقا للواجـب لكن بدافع المنفعة لا بدافع الواجب ، اذن فالارادة الطـيبة هي الارادة التي يكون الدافع اليها هو شعور الاحترام الذي يولده فينا مجرد تصور

القانون ، وهو شعور يخفض من عزتنا ويرفع من قيمتنا كاشخاص مفكرين . وهذا الاحترام الذي يحظى به القانون هو فى الواقع يتجاوزه الى جميع الذين يتناولهم هذا القانون ، فالارادة الخيرة اذن هي الخضوع المقصود للقانون واحترامه واحترام الغير ، بحيث ان صفة الاخلاقية انما تتناول صورة الارادة الخيرة لامادتها . مما يتبين لنا معه اننا عندما نقوم بعمل من الاعمال فاننا لانقتدئ بغيرنا لان الاقتداء يفترض معرفة القانون الخلقي ، بل اننا نخضع لأوامر قبلية ليست مستمدة من التجربة ولا متغيرة بتغيرها ، بل هي سابقة لها وبالتالي عامة وكلية بالنسبة الى جميع الناس ، فلو كان الانسان مفكرا فقط لما احس بصدور القانون الخلقي اليه فى صورة الأمر ، لكن نظرا الى ثنائيته العقلية والحسية فهو يشعر بان الامر يتوجه الى ارادته التي قد لاتقوى على التزام قانون العقل فتجرفها الميول الحسية

٧ ـ الأمر القطعي

وهذه الأوامر نوعان : أوامر شرطية وأوامر قطعية ، فالأوامر الشرطية يرتبط صدورها بغايات تعتبر شرطا لها ، مثال ذلك « ان استهدفت شيئا معينا فتوسل بشيء معين » ، و«اذا اردت ان تكون سعيدا فافعل كذا ولا تفعل كذا» فهذه اوامر غير اخلاقية لانها تخدم غاية معينة ، ولا يمكن للأوامر ان تكون خلقية الا اذا تنزهت عن الغاية . وهذه الأوامر الخلقية هي الأوامر القطعية ، لان الأمر القطعي يجعل العمل ضروريا لذاته لا لهدف آخر ، ويمكن تصور هذا الأمر القطعي لانه قبلي غير مستمد من أية تجربة بل هو يربط الارادة بقانون عقلي محض فهو امر عقلي بحت ميزته : الكلية التي هي خاصية القانون على الاطلاق . والتي تتنافى مع التناقض . ومن هنا اصدر كانط الصيغة الأصلية للأمر القطعي (لاتفعل الفعل الا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في نفس الوقت من ان تريد لها ان تصبح قانونا عاما) (١) . وهنا ينبغي التفريق بين المسلمة والقانون.

---

١) كانط : تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق ـــ ترجمة عبد الغفار مكاوي .

فالمسلمة قاعدة ذاتية يتبناها الفرد من أجل مصلحته ، بينما القانون مبدأ موضوعي عام صلاحيته مقبولة لدى جميع الكائنات العاقلة . مثال ذلك اقتراض مبلغ من المال والوعد بتسديده مع العلم بالعجز عن التسديد ؛ فان هذا الفعل لايمكن ان يكون قانونا عاما لأنه يتضمن تناقضا ، وهو عدم تصديق الناس كافة للوعود . واذا مارس الامر القطعي فى صيغته الأصلية ، مفعوله فى الحياة العملية ، امكن ظهوره فى صيغ ثلاث متكاملة لايمكن فصل بعضها عن بعض لانها مستمدة من الصيغة الأم .

أ) «افعل كما لو كان على مسلمة فعلك ان ترتفع عن طريق ارادتك الى قانون طبيعي عام» ، فهذه الصيغة هي نفس الصيغة الأصلية غير انها متوجهة نحو العمل الذي ينبغي ان يكون قابلا لان يندرج ضمن القوانين الكلية العامة .

ب) «افعل الفعل بحيث تعامل الانسانية فى شخصك وفى شخص كل انسان سواك بوصفها دائما و فى نفس الوقت غاية فى ذاتها ولا تعاملها ابدا كما لو كانت مجرد وسيلة» (١) . وذلك ان الارادة لاتتجرد من الموضوع . وموضوعها هو غايتها ، وينبغي ان تكون غاية الارادة العاقلة واحدة لدى الجميع . وهذا انما يكون بواسطة الامر القطعي الذي هو واحد عند جميع الكائنات العاقلة ، وهذه الكائنات الحية اشخاص . بينما الكائنات غير الحية اشياء يمكن ان تتخذ وسائل ، وبما ان الانسان كائن حي فهو شخص لانه كائن عاقل ، فهو موجود بصفته غاية فى حد ذاته . لكن وجوده الحسي في الطبيعة قد يجعل منه وسيلة لكن عندئذ ينبغي الا يعامل كما لو كان مجرد وسيلة فقط بل وكذلك وفى نفس الوقت دائما على انه غاية فى حد ذاته ، فالذى يكذب فى وعده يتخذ غيره مجرد وسيلة لارضاء ميوله الحسية

ج) «افعل بحيث ان ارادتك تستطيع ان تعتبر نفسها هي المشرعة للقانون العام الذي تخضع له » لأن الارادة العاقلة يمكن ان تعد نفسها مشرعة عامة و الا لم تكن عاقلة ، ومعنى هذا ان الارادة العاقلة هي ارادة مستقلة . فالانسان من حيث هو كائن

---

١) كانط : تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق ـــ ترجمة عبد الغفار مكاوي .

حسي له ميول حسية ، يجب عليه ان يخضع للقانون ، لكنه من حيث هو كائن عاقل فانه يشارك فى اقامة القانون الخلقي لأنه عضو فى السلطة المشرعة التي هي العقل ، فالارادة العاقلة عندما تطيع اوامر العقل تطيع نفسها لا غير .

مناقشــــة

لاشك ان نظرية كانط في الواجب قد ألقت ضوءا ساطعا على مشروعية الاخلاق ، لكن تلميذه (شوبنهاور) قد اخذ عليه مآخذ : منها العناية المتطرفة بصورة الاخلاق ، مما لم يبق معه اي معنى لمادتها ، بفصل الاخلاق عن التجربة العملية والزراية بالحساسية والوجدان ، والمبالغة فى التزمت ، اذ كيف نعرف ان هناك قوانين ثابتة يجب ان يخضع لها سلوكنا ؟ او ليس القانون احدى المؤسسات الاجتماعية التي تتغير طبقا للظروف الخارجية ؟ ثم ان خضوعنا للقانون لا يمكن ان يكون لذاته ابدا بل هو تابع للحيثيات التي تبرر التزامنا للقانون ، هذا وقد وجه بعض المفكرين انتقادات اخرى لاخلاق كانط منها ان الارادة الخيرة التي يرجعها كانط الى النية قد تتخذ ذريعة الى انتهاك حرمات الاخلاق . لكن هذه الانتقادات يمكن ردها بما سبق ذكره فى موطنه.

٨ - من الأخلاق الى الميتافيزيقيا

بعد ان بين كانط ان الاخلاق انما يمكن قيامها على الشعور بالواجب الذي يمليه العقل لاغير ، بين فيما بعد ان هذا الواجب اللامشروط يفترض عفوية لامشروطة ايضا للقيام بالفعل وهي (الحرية) التي تجعل الارادة الخيرة غيرخاضعة للظواهر الحسية . ومهما يكن من أمر فان هذه الحرية لايمكن اثباتها عن طريق التجربة النفسانية ولا عن طريق البرهان المنطقي . لاننا فى التجربة النفسانية نجد دائما سوابق تبعها الفعل الحاضر . وفي البرهنة العقلية نجد العقل النظري الخالص متناقضا فى اثباتها وفى نفيها . لكـــن العقل العملي بتضمنه للواجب الخلقي يفترض وجود الحرية . وهـــذه هي المسلمة الاولى التي تتضمنها اخـــلاق كانط . اما المـــسلمة الثانية التـي تتضمــــنها اخلاقه فهي (خلود الروح) لان الانسان نظرا الى ثنائيته العقـلية والحسية فهو لايستطيع اثناء

حياته القصيرة ان يتطهر من ادران الميول الحسية لكي يبلغ الكمال الخلقي . ولذلك وجب التسليم بوجود حياة اخرى يبلغ فيها الانسان كماله . وبما ان الحياة الواقعية تبين لنا ان الفضيلة التي يدعو اليها الواجب الخلقي لاتصحبهاالسعادة دائما ، اذ قد يكون الانسان فاضلا وشقيا او رذلا وسعيدا ، فانه يجب ان يكون هناك (الاه) عادل يوفق ويجمع مابين السعادة والفضيلة ويزيل التناقض بينهما ويعطي كل ذي حق حقه . وهذه هي المسلمة الثالثة التي اقتضتها اخلاق كانط . وبهذا يتبين لناان كانط قد اقام الميتافيزيقيا على الاخلاق ، بينما اقام الفلاسفة الذين سبقوه اخلاقهم على الميتافيزيقا .

المـــراجع :

كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق : ترجمة عبد الغفار مكاوي .
زكريا ابراهيم : كانط .
وليام ديفدسون : النفعيون ـــ ترجمة محمد ابراهيم زكي .
دوركهائم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع . ترجمة محمود قاسم .

R.Le Senne : Traité de Morale Générale
I.S. Mill : L'Utilitarisme
J. Vialatoux : La Morale de Kant

الباب السادس عشر

التجربة الأخلاقية

١ نوعية التجربة الخلقية ـ ٢ رأي ماكس شيلر ـ ٣ رأي روه

١ - نوعية التجربة الخلقية

يرى البعض ان استعراضنا للمذاهب الاخلاقية الكبرى يبين لنا ان محاولة تفسير الأخلاق أمر غير ميسور سواء كان ذلك بارجاعها الى عوامل داخلية اوخارجية، لكن القيم الاخلاقية موجودة. وانما عجزت في نظره هذه المذاهب عن تفسيرها لانها تتجاوز التجربة الاخلاقية في حد ذاتها لتحاول ان تجد لها دعائم خارجة عنها لتقيمها عليها . و لذلك فهو يرى ان الضمير الخلقي ليس قابلا للتفسير والمعرفة وانما هو قابل للوصف . اذ الانسان عند قيامه بالفعل الخلقي لايشهد اشياء ضرورية هي التي تقرر فعله بل انه يشعر بتوتر وطاقة تتحقق مباشرة في عمل يتجلى فيه وازعه . وهذا امر انما يمكن الشعور به مباشرة عن طريق الحدس . وهو يفلت من اي تفسير يريد تحديده . وهذا هو موقف النزعة الظواهرية Phénoménologie بصفة عامة . فهي لاتفسر الشعور باشياء خارجة عنه وانما بالكشف عن بنيته الاساسية وبوصفها كظاهرة واقعية واضحة تفرض نفسها مباشرة . لان الشيء لايمكن ان يعرف بسياج النظريات التي تحيط به من اجل تحديده ، بل بالتوجه اليه هو نفسه مباشرة عن طريق التجربة الشعورية التي تقدم لنا معنى هذا الشيء جليا . يقول (هوسرل) Husserl مؤسس الظواهرية : «فلنترك النظريات غير المعقولة، اذ ان مبدأ المبادىء يحمينا من اية نظرية يمكن تصورها . ذلك ان كل حدس يعطينا موضوعه مباشرة واصالة هو مصدر مشروع للمعرفة . وكل ما يتمثل لنا في الحدس بصفة اصلية يجب قبوله كما يتمثل لنا فقط دون مجاوزة الحدود التي يتمثل لنا فيها» (١) . ونتيجة لهذا المبدأ فان البداهة في نظر النزعة

1) Husserl Idées directrices pour une phénoménologie P. 78

الظواهرية هي المعيار الوحيد للحقيقة، غير ان الحدس الذي يعطينا الاشياء مباشرة ليس اتحادا بالشيء بل هو تأمل له ونظر اليه. بحيث ان الشعور يبقى قبالة الشيء دون الاندماج فيه. فالشعور نزاع بطبيعته. وليس هناك شعور خالص بل كل شعور هو شعور بشيء. وبما ان هذا الشيء مفارق للشعور فانه يجب الا يعتبر الا من حيث هو معطى له ومن حيث علاقته به. وهذا المعطي يمثل حقيقة معقولة. انه يمثل ماهية. وماهية الشيء هي بنيته وصفاته التى يتكون منها. ويمكن اظهار هذه الماهية حتى عن طريق التخيل مثلما يفعل العالم الرياضي عند انشائه لشكل من الاشكال الهندسية. فهو يقصد من وراء الصورة الحسية غير الموفقة احيانا الى ماهية الشكل التي تكون موضوعا لتأمله.

٢ - رأي ماكس شيلر

وقد ذهب ماكس شيلر Max Scheler في التجربة الاخلاقية مذهب (هوسرل) فى التجربة الادراكية. فالقيم الأخلاقية عنده موضوعات حدسية مثل الماهيات. غير انها ماهيات كيفية لايبلغها العقل الذي يدرك مستطيلية المستطيل مثلا، بل هي حدس انفعالي مباشر نوعي به ادراك سلم القيم الذى يبدأ فى اسفله بقيم الملائم وغير الملائم، وهي قيم حسية، ثم بالقيم الحيوية طبقا للتعارض بين النبل والابتذال ثم بالقيم الروحية بما فيها القيم الجمالية وقيم العدالة وقيم المعرفة الخالصة. واخيرا نجد فى أعلى السلم قيم التقديس التي هى قيم دينية. والقيمة الخلقية انما تتمثل في الأعمال التى تحقق هذه القيم جمعاء. واهمال هذا الامر هو الذي جعل المذاهب الأخرى تخطىء عند ما تقتصر علي جانب واحد من جوانب التجربة الخلقيه (١).

مناقشـــة

لقد انتقد (غورفيتش) Gurvitch رأي (شيلر) ورأي ان هذا الأخير قد أزال عن القيم الأخلاقية الصفة التي اراد بها ان يجعلها غير قابلة للارجاع الى شيء آخر. اذ أن رأي (شيلر) يقتضي ان نسبغ صفة الأخلاقية على عمل النحات الموهوب الذي يوفق رغم تراخيه وتهاونه الى نحت تمثال أجمل من تمثال نحات آخر بذل فى نحته كل طاقاته واندفع

1) Max Scheler : Le Formalisme en Ethique P. 124 - 129

وانجازه بكل الجلال الذي يتطلبه هذا الانجاز دون ان يحصس على نفس النتيجة المرضية . فالعاطفة في الواقع تصحب التجربة الخلقية لكنها لاتؤسسها .

٢ - رأي روه

اما روه Rauh فانه وجد مبدأ الأخـــلاق لا فى التجربة العاطفية كما ظن شيلر ، بل فى التجربة الفعلية أي في الممارسة والمعاناة . والمبدأ الخلقي انما يصدر من الفعل او بالاتصال بالذين يقومون بالفعل . كما انه لايمكن ان تكون للأخلاق أية قيمة الا اذا وقع التحقق منها بالعمل واثناءه وبالاتصال بالوسط الذي تعنيه . لان الانسان لايستطيع البرهنة على الأخلاق وانما يعيشها عيشا ويجربها اي يضعها على محك التجربة . وهذه التجربة الأخلاقية شبيهة بالتجربة العلمية. فكما ان العلم انما ينشأ فى المخبر ، فان قواعد السلوك انما نعرفها بتحليل اعمال الانسان المتخلق ، واذا كانت هناك حقيقة علمية ، فهناك ايضا حقيقة أخلاقية موضوعية ، يعترف الانسان العاقل ضمن شروط معينة من التجربة انها ان لم تكن في متناول الجميع فهي على الأقل فى متناول من يعيش فى هذه الشروط . فاذا تعين على الانسان ان يسلك سلوكا معينا ، فان الشعور بالقيمة الخلقية التى قد تتمثل في ذهنه مسبقا ينبغي ان يعامل معاملة الفرض كما يفعل العلماء فى المخابر ، ويجب ان توضع على محك التحقيق التجريبي . ويتمثل هذا التحقيق فى الاحاطة علما بالموضوع وفي ممارسته وفي عيشه. وما تبقى له بعد التجربة هو الذي يمثل ارادته العاقلة . والمتخلق هو من استحضر في ذهنه ، لامحتوى ضميره فقط ، بل وكذلك جميع الانماط الخلقية التي تعاصره . فالمنهج العلمي هو الذي يكشف عن الأخلاقية ، لاالنظريات المجردة (١) .

مناقشـــة

ان اهم ما يؤخذ على هذا الرأي هو الدور المعطى للعقل فى التجربة الخلقية ، لان المظهر العقلي الذي يظهر به الواجب كما رأيناه عند كانط لايمكن ان يقارن بالقانون الطبيعي ، اذ

---

1) D. Roustan : La Raison et la Vie Chap. 5

السمة العقلية التي يتسم بها القـانون الطبيعي انما هي مستمدة من التجربة الحسية العينية ، بينما طابع التجربة الخلقية هو ان موضوعاتها مثل عليا في صميمها ، وشتان ما بين الحادثة والقيمة . فالقيمة هي التي تفسر الحادثة الخلقية لاالعكس .

المـــراجع :

بارودي : المشكلة الاخلاقية والفكر المعاصر ـــ ترجمة محمد غلاب .

Max Scheler : Le Formalisme en Ethique

D. Roustan : La Raison et la Vie

Gurvitch : Morale Théorique et Science des Mœurs

F. Rauh : l'Experience morale P.U.F.

الباب السابع عشر ،

المسؤولية

١ تعريف - ٢ المسؤولية الأخلاقية - ٣ المسؤولية الاجتماعية - ٤ علاقة المسؤولية الاجتماعية بالمسؤولية الأخلاقية - ٥ نظرية حرية الاختيار - ٦ النظرية الحتمية

١ ـ تعريف

المسؤولية هي لحاق الاقتضاء بصاحبه من حيث هو فاعله ، وبذلك يكون الفاعل مسؤولا أي مطلوبا منه الاجابة عن التبعة التى تلزم عن فعله ، ولهذا اللحاق مظهران : ذلك ان الأنسان اما أن يعترف بالمسؤولية ويشعر بها من تلقاء نفسه ، واما ان يلحقها به الغير فيحمله اياها . وتكون نتيجة ذلك كله لحاق التبعة به أي الجزاء ، فان كان موضوع الاقتضاء موافقا للقانون جلب للفاعل الاستحسان والمكافأة ، وان كان مخالفا له جر عليه اللوم والعقاب ، وهذا القانون اما ان يكون اخلاقيا واما ان يكون اجتماعيا وتبعا لهذا فان المسؤولية تكون اخلاقية او اجتماعية .

٢ - المسؤولية الأخلاقية

هي الوعى الباطني الذي يحس به الانسان عندما يحكم في قرارة نفسه بانه فاعل الفعل ، وهذا يستلزم شرطين اذا انتفيا انتفت معهما المسؤولية ، وهما : التمييز بين الخير والشر ، والحرية فى اختيارهما . فالطفل والمعتوه - وهما غير مميزين - لاتلحقهما من الناحية الاخلاقية مسؤولية ما يقومان به من افعال . كما ان المميز المكره على فعل من الافعال غير مسؤول عنه اخلاقيا .

٣ - المسؤولية الاجتماعية

هي التي تلحق الانسان عند مخالفته للقوانين العدلية ، فان كانت المخالفة جرما كانت

المسؤولية جنائية ، وكان على مرتكبها ان يجيب على جرمه امام المحاكم المختصة ، وتتمثل تبعته في القصاص ، وان كانت المخالفة اضرارا بممتلكات الغير كانت المسؤولية مدنية وتتمثل التبعة عندئذ في التعويض . ولا تقتصر المسؤولية المدنية على الشخص الفاعل فقط بل تتجاوزه الى الاشخاص الذين هم تحت مسؤوليته كالابناء غير الراشدين والحيوانات والاشياء من مثل السيارات ، ولتوضيح الفرق بين المسؤوليتين الجنائية والمدنية نضرب المثال التالي : اذا قتل سائق سيارة شخصا ، فان السائق مسؤول من الناحية الجنائية فهو يتحمل تبعة الاقتصاص منه امام المحاكم ، لكن شركة الضمان هي المسؤولة من الناحية المدنية ، وهي التي تتحمل التعويضات المادية لدفعها لأهل القتيل ، وهذا يبين لنا ان المسؤولية تلحق ايضا الشخصيات الاعتبارية مثل الشركات والدولة ، والملاحظ ان النية هي مدار المسؤولية الأخلاقية ، بينما الضرر هو عماد المسؤولية الاجتماعية ، و المسؤول اجتماعيا انما هو الشخص الذي يدفع تعويضا عن الضرر الذي يكون قد ألحقه بالغير .

٤ - علاقة المسؤولية الاجتماعية بالمسؤولية الاخلاقية

واذا كان الاضرار هو مدار المسؤولية الاجتماعية فان هذا لايعني ابدا ان نية الجاني لاتؤخذ بعين الاعتبار ، بل ان التبعة الجزائية لاسيما في الجناية تشتد وتخف تبعا للنية. فالقتل عمدا أشد من القتل خطأ ، والمبيت منه اغلظ من العارض ، كما ان العته والاكراه يخففان من الادانة نظرا لفقدان التمييز والحرية اللذين هما شرطان اساسيان في قيام المسؤولية ، لكن هذين الشرطين يثيران مشاكل كثيرة ، تتمثل بكل وضوح فيما يثور بين وكيل الدولة والمحامي من المناقشات قصد اثبات او نفي التمييز والحرية عن الجاني او له ، وبالتالي قصد ادانته او تخفيف الحكم عليه او اخلاء سبيله نهائيا ، ذلك ان العدالة أخذ بعين الاعتبار الحالة النفسية و العقلية التي يكون عليها الجاني عند ارتكابه جرمه ، مما تعمد معه العدالة الى خبرة الاختصاصيين في الامراض العقلية ، وهنا تقوم مشكلة اخرى هي مدى قدرة الطبيب العقلي على تحديد وجود الشرطين عند الجاني او انعدامها . وكل هذا يكشف لنا عن مدى الصعوبة التي تواجه العدالة في تحديد المسؤولية ، اذ ان

هناك اعتبارات كثيرة يمكن ان تتلازم بها احكام الادانة ، ومن بين هذه الاعتبارات القيم الأخلاقية السائدة ، فقتل الوالد أغلظ من قتل المعتدي على العرض ، وقد تأثر ايضا المسؤولية المدنية بالأعتبارات الأخلاقية ، اذ ان اصابة العامل اثناء عمله لايتبعها تعويض اذا اثبت رب العمل اهمال العامل .

٥ ـ المسؤولية والعوامل الخارجية

وعلى هذا فان تحديد المسؤولية ليس أمرا سهلا دائما ، اذ هو مرتبط بمدى تدخل العوامل الداخلية والخارجية ، أي بمدى وجود الارادة وانعدامها عند القيام بالفعل . وعلى اساس هذا المدى تلحق التبعة و يدان الفاعل، لأن من شروط الحاق التبعة وجود التمييز والحرية ، وعلى اساس اعتبار هذين الشرطين ذهب انصار الحتمية في افعال الانسان الى ان ما يصدر عن الانسان من شرور يرجع الى اسباب خارجية تدفع بالفاعل الى ارتكاب فعلته . وما دمنا نريد ابعاد الشر ومنعه ، فانه يتعين علينا القضاء على اسبابه ، لان ربط الشر باسبابه يجعله قابلا للزوال عن طريق ازالتها ، وهذا مبني في نظرهم على مسلمة هي ان السلوك يخضع للحتمية التي يمكن معها التحكم فيه عن طريق التنبؤ به، واعداد وسائل التخلص من دواعي الشر ، وهذا ما يتعهد به الآن (علم الجريمة) الذي كان (لومبروزو) Lombrozo من رواده الأوائل ، والذي يتمثل موضوعه في الكشف عن الحتمية في السلوك الاجرامي. وقد رأى (لومبروزو) ان الاجرام يرجع الى أسباب فزيولوجية ونفسانية يدعى مجموعها بالنقائص البيولوجية (١) ،

لكن (فيري) Ferri وجه انتقادات كثيرة لآراء (لومبروزو) بين فيها عدم وجود علاقة ضرورية بين النقائص البيولوجية وسوء السلوك ، ورأى ان للاجرام صلة وثيقة بالشروط الاجتماعية والتربوية ، فالفقر المدقع والغنى الفاحش كلاهما داع الى الاجرام لدفع آلام الحرمان أو لجلب المزيد من اللذات (٢) ،

١) عبد الوهاب حومد : الحقوق الجزائية العامة ص ١١٠ دمشق
محمد الفاضل : المبادئ العامة في قانون العقوبات ص ٧٠ دمشق
٢) المصدران السابقان ،

ويمكننا ان نضيف الى هذا، الحتمية التي كشف عنها التحليل النفساني بين السلوك واللاشعور، حيث ان السلوك عامة قد تكون له اسباب لاشعورية وفى هذه الحالة تكون المسؤولية عندئد منعدمة، وقد راجت هذه النزعة الحتمية في القانون برواج الفلسفة الوضعية بصفة عامة، مما جعل (البيربابي) يقول: «فاذا انتصرت الحتمية الاجتماعية، وهو ما يحق لنا ان نرجوه، فان المجتمعات ستظل تنكر الجريمة والكذب والسرقة وستمضي فى محاربة تلك الرزايا، ولكنها لن توقع (العقاب) على الجاني بل ستداويه بعد ان تكون قد حالت بينه وبين الاضرار بالناس، ولن تشدد النكير على الجريمة بل ستهتم بتبيين عللها ووجوه القضاء عليها (١).

مـــناقشة

ان اصحاب المدرسة الوضعية قد اسرفوا فى الاهتمام بالمجرم دون الجريمة، ذلك ان آثار الجريمة تمس الغير بالدرجة الأولى مما يجعل سخط الرأي العام يشتد حسب شناعتها هي فى حد ذاتها بقطع النظر عن دوافعها، ثم ان المجتمع لايستسيغ الاكتفاء بتغريم القاتل ولا الزج بالسارق في غياهب السجن لمجرد ان عليه ما يسمى بعلامات المجرم المطبوع. كما ان المقاييس الخلقية والخلقية التي وضعها (لومبروزو) لاتؤيدها الاحصاءات. واذا كانت المدرسة الوضعية قد رفضت مبدأ حرية الاختيار على انه مبدأ غامض ميتافيزيقي، فان مبدأ الحتمية ان كان امرا مسلما به فى ميدان الحوادث الطبيعية فان تحكمه في افعال الانسان لم تستطع النزعة الوضعية ان تقيم الدليل عليه.

٦ ـ المسؤولية والعوامل الداخلية

وعلى ضوء هذه المناقشة يتبين لنا ان العوامل الداخلية ليست سوى شروط تكتنف الذات الفاعلة التي يصدر عنها الفعل وينسب اليها في الماضي وتتوق اليه فى المستقبل، اذ الفعل الارادي الحق الذي تلزم عنه التبعة انما هو الفعل الذي يصدر عن حرية وتمييز.

---

١) البيربابي: دفاع عن العلم: ترجمة عثمان امين ص ١٠٤.

فاذا كانت العوامل الخارجية هي التي تقرر الفعل وتجبر الفاعل على القيام به فان المسؤولية عندئذ تزول عن الفاعل الظاهري وبمقتضى هذا يتعين البحث عن الفاعل الحقيقي ، واذا ما رجعنا الى العوامل الخارجية ، وجدناها متشابكة متسلسلة الى ما لانهاية له . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى اذا ما نظرنا الى ما يترتب عادة على اعتبار العوامل الخارجية من تخفيف للعقوبات وعناية بتربة الجاني ، وجدنا في ذلك اعترافا ضمنيا بان علة الفعل لاتوجد في العوامل الخارجية وحدها . بل و كذلك فى العوامل الداخلية التي تكون ما يسمى بالذات الفاعلة التي هي مصدر الفعل ، ولو كان هذا الفعل مبعثه دوافع داخلية او خارجية ، لان الدوافع الخارجية تمارس ضغطها على الذات الواعية وهي التى تقرر الفعل وفقا لقيم تؤمن بها . وهذا يعني ايضا أن لكل فعل دافعا لأن «الفعل الخالص كما يقول (لاشوليي) يكون فى الحقيقة فعلا مستقلا عن اية كيفية فطرية او مكتسبة في التفكير والاحساس : فيكون عندئذ غريبا عن كل ما يكون طبعنا الشخصي،ولا يكون لدينا ما يدعونا الى ان ننسبه الى أنفسنا ولا الى ان نعتقد اننا مسؤولون عنه» وعلى هذا فاذا كان ارتباط المسؤولية بالفعل الصادر عن الكيان الشخصي الواعي امرا متفقا عليه ، وكان هذا الفعل لايصدر الا عن دوافع ، فان هذه الدوافع لايمكن ان يكون لها مصدر آخر غير الكيان الشخصي ، اذ ان الدوافع الخارجية ذاتها لايمكن ان تمارس مفعولها الا عن طريق ذات واعية تتصور هذا المفعول وتدرك نتائجه الحسنة او السيئة ، و يكون عليها ان تختار بينهما . وقد تسيء الاختيار فتفعل الشر خطأ . غير ان ارتكاب الفعل خطأ لايزيل نسبة الفعل الى الفاعل بل هو تابع له وبالتالي يكون فاعله مسؤولا عنه وفى هذا المعنى جاء الحديث الشريف بما معناه ، «لايسرق السارق وهو مؤمن ... الخ الحديث» اي وهو عالم بانه يفعل حراما على اساس ان هناك عوامل خارجية وداخلية حجبت عنه عالم القيم الاخلاقية . غير ان ذلك كله لايمنع من الحاق التبعة به ومن معاقبته باعتباره مسؤولا في جميع الاحوال .

وحتى مع التسليم بان للعوامل الخارجية دخلا فى الحمل على ارتكاب الفعل ، ومهما

اخذها الحكام بعين الاعتبار لتخفيف الاحكام، فان العوامل الداخلية تبقى دائما هي محل الاعتبار لدى الرأي العام ولدى الحكام انفسهم، فان وصمة الاجرام تبقى عالقة بالمجرم مهما كانت الاسباب اليه قاهرة . مما يدل على ان المجتمع لايهمل الجريمة من اجل المجرم . اذ هو يضفي عليها قيمة خلقية تستتبع مسؤولية اخلاقية رغم التغاضي عن المسؤولية الاجتماعية المادية ، وهذا نوع من العقاب الذي يوجب المجتمع ايقاعه على جميع المجرمين مهما كانت درجة جريمتهم ،لان المقصود من العقاب انما هو ردع المجرم ان أبقي حيا لئلا يعود لمثل فعلته، وردع الغير لئلا يقدم على مثل تلك الفعلة .

وقد يقال ان العقاب سواء كان ردعا للمخالف او قضاء عليه ان هو الادفع للاساءة بالاساءة فهو من الناحية الخلقية البحتة غير مرض ، لكنه يمكن ان يرد على هذا القول بأن في انزال العقاب بالمجرمين وقاية للمجتمع من شرور كثيرة وهذا مصداق قوله تعالى «ولكم في القصاص حياة» ، لاننا اذا لم نقتص من المجرم نكون كأننا شجعنا جميع افراد المجتمع على الاجرام ، وبذلك تكون حياة جميعهم مهددة .

المـــراجع :

محمد الفاضل : المبادىء العامة في قانون العقوبات دمشق .

عبد الوهاب حومد : الحقوق الجزائية العامة (الفصل الرابع) دمشق .

البيرباي : دفاع عن العلم ـــ ترجمة عثمان امين (الفصل الرابع) القاهرة .

Fauconnet : La Responsabilité

Guyau : Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction

الباب الثامن عشر
الفضيلة

١ تعريف - ٢ راي ارسطو - ٣ رأي لوسين - ٤ رأي مالبرانش

١ - تعريف

اذا كانت القيمة الأخلاقية هي المبدأ الذي يستند اليه السلوك الأخلاقي، فان الفضيلة هي تحقيق المثل الأخلاقية. غير ان هذه المثل الأخلاقية ليست محل اتفاق بين الفلاسفة. فسقراط مثلا يرى ان الفضلية هي ثمرة العلم، لان الانسان يطلب السعادة بطبيعته، وهو لايخطئها الا لجهله بطبيعتها وبالطرق المؤدية اليها. واولى الفضائل مرتبة هي القناعة التي تتمثل في ضبط العواطف والرغبات.

٢ - رأي أرسطو

اما ارسطو فانه يرى ان الفضيلة هي الوسط العدل فى الأمور، وهذا الوسط العدل هو، «ان يفعل الانسان ما يجب ان يفعله، فى الوقت الذي يجب ان يفعله فيه، وفى الاحوال التي يجب ان يفعله فيها، مع الاشخاص الذين يجب ان يفعله معهم، ومن اجل الغاية التى يجب ان يفعله من اجلها، وكما يجب ان يفعله»، ومعنى هذا ان الوسط العدل هو الواجب، والذي يجب ان نفعله هو ما يمليه علينا القانون الخلقي، وبالتالي فان الوسط العدل هو العمل بمقتضى القانون القويم (١). لكن هذا الوسط العدل يجب ان يكون عادة مستمرة، أي استعدادا كامنا وقوة تخرج الى الفعل باستمرار، وليس هذا الوسط العدل وسطا موضوعيا بل هو وسط ذاتي، وكون هذا الوسط ذاتيا لايعرضه للتعسف، لان المقصود بالذاتية هنا هو ارتباط الفعل الاخلاقى بالذات الفاعلة. اذ ان هذا الارتباط امر موضوعي يتمثل فى اتيان الفعل وفق الحاجة فقط. فالفضيلة

1) René A. Gauthier : La Morale d'Aristote P. 67

هي الوسط العدل اي موافقة العمل للقانون الخلقي ، دون افراط ولاتفريط .

اما الفلاسفة المسلمون فقد نسجوا على منوال الفلاسفة اليونانيين لاسيما سقراط وأرسطو ، وكان بعضهم يتأرجح بين رأي سقراط الذي يرى ان الفضيلة هي العلم ، ورأي أرسطو الذى اعتبر الفضيلة في الوسط العدل وفى ممارسة الاعمال الفاضلة ومداومتها . منهم ابن مسكويه فى القرن الرابع و الغزالي فى القرن الخامس ، لكنهم جميعا كانوا يمزجون الافكار اليونانية بالتعاليم القرآنية ويجدون فى التوفيق بينهما . (١)

وبما ان الفضيلة تتمثل فى الوسط العدل بين الافراط والتفريط ، فان اعمال البطولة تكون بعيدة عن الفضيلة ، لأن العمل البطولي مهما كان مثيرا للاعجاب فهو عمل نادر غير متكرر يقوم به البطل فى ظروف خاصة قد يجنح بعدها عن السلوك القويم . وربما كانت الفضيلة متنافية مع الطفرات البطولية ، لان الفضيلة الحقة هي ممارسة العادات الحسنة والانضباط الصارم الذي يحول بيننا وبين التهور والجبن ، وهذا الانضباط يتطلب شجاعة متزايدة ربما كانت أندر من شجاعة الأبطال التى تسلتزم مزيدا من الارادة يفقدونها فيما بعد.

٢ ـ رأي لوسين

ويرى لوسين Le Senne ان الفضيلة هي الشجاعة الخيرة ، اي شجاعة فعل الخير . ذلك ان الشجاعة ـ فيما يرى ـ هي ماهية العاطفة الخلقية ، وان أي عاطفة خلقية انما تكون كذلك بمقدار ما يتدخل فيها من الشجاعة ، غير ان القيمة الخلقية لايمكن ارجاعها الى الشجاعة فقط ، اذ قد يكون المجرم شجاعا لكنه لايكون بذلك فاضلا ، فالطاقة فى حد ذاتها لاتتضن قيمة ، ولذلك يجب ان ينضاف الى الشجاعة عنصر آخر لتحقيق الفضيلة ، على اساس ان تتمثل ماهية هذا العنصر الآخر فى ربط الفعل لابفاعله بل بالمحيط الذي يتم فيه الفعل . وبما ان هذا المحيط يتجاوز الفاعل من جميع الجهات ، فانه ان كان خاضعا لمحض الاتفاق كانت الأخلاقية غير معقولة ولا مقبولة ، واما اذا كان مجراه خاضعا لغاية معينة ، فان موافقة الفعل لهذه الغاية هي التي تعطى للعمل معناه

---

١) محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام .

الأخلاقي وتكون بذلك ضرورية له . فارجاع عمل من الاعمال الى مصدر عام للأعمال ذات القيمة ، هو الخير . وهكذا يستبين ان الشجاعة والخير متلازمان ومتعاضدان ، لايجدي احدهما دون الآخر فى تحقيق الفضيلة ، لأن الشجاعة التى لانستهدف الخير شجاعة هدامة عاجزة عن الخلق والصيانة ، كما ان الخير دون الشجاعة على فعله يبقى مجرد وهم وخيال. حتى ان الشجاعة اذا ما استهدفت فعل الخير فانها تأخذ منه قيمتها . واذا كانت الشجاعة قيمة سابقة للعمل الخلقي، واذا كان الخير قيمة فوق العمل الخلقي فان القيمة الخلقية انما تنبثق من تناسبهما (١) .

٤ - رأي مالبرانش

واذا كانت الفضيلة هي الدرجة الرفيعة فى سلم القيم الاخلاقية فان اكتسابها لايكون الا بمعرفة سلم الكمالات ، وبمعرفة النظام الثابت الذي تخضع له تلك القيم رغم تغير الاحوال والظروف . لانه نظام عقلي ، يقول مالبرانش Malebranche «انحب النظام ليس هو أهم الفضائل الخلقية فحسب بل هو الفضيله الوحيدة ، انه الفضيلة الأم الاساسية العامة . وهو الفضيلة التي تنفرد بجعل العادات او استعدادات الارواح فاضلة (٢) وهذا ما لاحظه ارسطو من قبل ، اذ راى ان الفضيلة استعداد مكتسب ودائم للعمل وفق الارادة والعقل، والعمل الفاضل عنده هو العمل الوسط العدل الذي يحدده للانسان عقله وهذا الوسط العدل هو درجة الكمال التي يكون العمل فاضلا ببلوغها ، فالفصيلة اذن بنت العقل .

المراجع :

اندري كريسون : المشكلة الاخلاقية والفلاسفة : ترجمة عبد الحليم محمود .
محمد يوسف موسى : فلسفة الاخلاق فى الاسلام .

Aristote : Ethique de Nicomaque
R. A. Gauthier : La Morale d'Aristote
Le Senne : Traité de Morale Générale

1) Le Senne : Traité de Morale Générale P. 704 - 705 - 706

2) Malebranche : Traité de morale P. 14

الباب التاسع عشر

احترام الانسان ـ العدل والأخوة

١ ــ العدل والمساواة ٢ ــ الاخوة .

١ - العدل والمساواة

جاء في القاموس المحيط ان العدل «ضد الجور وما قام فى النفوس انه مستقيم ...» وقال تعالى : «وزنوا بالقسطاط المستقيم» (الاسراء - ٣٥) . مما يتبين معه ان العدل يعني الاستقامة فى الاستحقاق . سواء كان ذلك بالنسبة الى الذات او بالنسبة الى الغير . قال تعالى «واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ... » (الانعام ــ ١٥١) ومعنى هذا ان العدل منزه عن الاعتبارات الشخصية التي قد تطغى على الانسان فيتبع هواه . بل ان مفهوم العدل لاينفصل عن مفهوم المساواة في الاستحقاق .

وقد اعتاد المفكرون من بعد ارسطو تقسيم العدل الى ثلاثة انواع :

١) العدل في المبادلة : ومبدؤه التساوي بين مايأخذه الانسان وما يعطيه فى المعاوضة . بحيث يكون لموضوعي المبادلة قيمة واحدة . وهذه العملية تتضمن من جهة اخرى تساوي الطرفين المتبادلين ، على اساس ان لكل منهما نفس الحقوق ، فلا يلحق احدهما ضررا بالآخر

ب) العدل في التوزيع : واساسه المساواة النسبية بين الافراد طبقا لكفاءاتهم. فلا ينظر هذا النوع من العدل الي الاشخاص من حيث هم متساوون فى نظر القانون ، بل ينظر الى اعمالهم والى الجهود التي يبذلونها والنتائج التي يحصلون عليها . فالنتيجة التي يفيد بها الفرد المجتمع هي مقياس الاستحقاق . ولذلك ينال التلميذ المجتهد علامة جيدة ويكون نصيب الفاشل علامة سيئة .

جـ) العدل فى القصاص : ومداره المساواة بين الجرم والعقاب . وقد جاء فى القرآن

الكريم اشارة الى بعض التعاليم الواردة في التوراة : «وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص » (المائد ٤٤) ومهما كان رأي القوانين الوضعية فى هذا النوع من القصاص فانها لاتزال تراعي المناسبة بين الجرم والجزاء طبقا لفداحة الضرر او تبعا لنية الجاني .

وهكذا نرى ان العدالة بجميع انواعها تقوم على اساس المساواة المطلقة او النسبية بين الأفراد . وانما أخذ مفهوم المساواة معناه الخلقي عبر التاريخ بقيام الشريعة الاسلامية التي سوت بين الناس امام الله وامام شريعته . قال تعالى :« يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة » (النساء ـــ ١) واتحاد المصدر يقتضي اتحاد الوضعية والمصير وبالتالي التساوي في الأحوال . ومعنى هذا ان الناس سواسية امام الله وامام القانون من حيث هم اشخاص عقلاء يتمتعون بكرامة يستمدونها من ولادتهم البشرية ، وهذا لايلزم منه ان الناس متساوون في الواقع . اذ الاختلاف الطبيعي بينهم في الاستعدادات والتفاضل فى الاستحقاق أمر واقع بالفعل . قال تعالى : «لايستوي القاعدون من المؤمنين غير اولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله ... ». (النساء ـــ ٤) لكن الاختلاف بين الناس ليس دائما طبيعيا أي داخليا، بل كثيرا ما يكون عارضا اي خارجيا ،مصدره الشروط الاجتماعية التي تحيط بفرد من الافراد او بمجموعة من المجموعات البشرية ، اذ ان انواع الحيف الاجتماعي لاتزال موجودة فى جميع انحاء المعمورة . فالطبقية حتى فى البلدان الـتى تقاومها لاتزال مظهرا من مظاهر الاختلاف الطبيعي بين الناس ، فابن الموظف السامي حتى في البلاد الاشتراكية التى تعمل على محو الطبقات ، اكثر حظا فى تنمية شخصيته وبالتالي فى فرض وجوده، من ابن المواطن البدوي الذي لايسعه الا ان يتعلم رعاية الانعام من ابيه

وقد عرفنا هذا النوع من الحيف الاجتماعي اثنـاء الهيـــمنة الاجنبية ، مما جعل بعض الساسة يعملون على ازالة هذا الحيف عن طريق المطالبة بالمساواة او بتقرير المصير لاسترجاع الكرامة البشرية المهدورة والحقوق الطبيعية المسلوبة ، ولم يتم ذلك الا بعد ثورة شعبية عارمة دفع الشعب كله ثمن كرامته وحقوقه . فعملت الثورة بعد ذلك ، وهي

لاتزال تعمل على تحقيق المساواة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجباب. فالمواطنون جميعا سواسية أمام الواجب الوطني، وامام المحاكم، وأمام لجان التقدير الثقافى ، يشترك في ذلك ابن الموظف السامي وابن حاجبه . وليس فى هذا محاولة لجعل الناس كأسنان المشط ، والا كانت هذه المحاولة عبثا ، وانما المقصود منها اتاحة الفرصة امام جميع المواطنين لكي ينمي كل مواهبه الطبيعية . وعندئذ تكون الكفاءة هي معيار الاستحقاق والنجاعة هي مقياس التكليف بالمسؤوليات ، و قد اتاحت الثورة الفرص أمام جميع المواطنين ، فبرزت كفاءات عديدة فى الميادين العسكرية والسياسية والاجتماعية كانت الهيمنة الاجنبية تعمل على قتلها.لكن قيام هذه الكفاءات الجديدة انما كان نتيجة لاستعدادات طبيعية مختلفة لزم عنها هي الاخرى اختلاف في الاستحقاق ، وبالتالى تمايز نشأ عنه امتياز يتنافى مع روح المساواة بين جميع المواطنين. او ليس معنى هذا ان اتاحة الفرص بين جميع المواطنين انما هو اتاحة لظهور الفوارق الطبيعية بينهم ؟ واذكاء لروح التنافس بينهم ؟ وكيفما كان نوع اتاحة الفرص عشوائيا او منظما فان الفاشل يعمد دائما الى اتهام الآخرين بالظلم او الى اجترار اليأس من مصيره والقنوط من رحمة المجتمع .

لكن هذا العدل في التوزيع انما هو قائم على اساس الاستحقاق طبقا للكفاءة والاستعدادات الطبيعية ، مما تزداد معه الفروق الاجتماعية ، والواقع ان ما يسمى بالاستعدادات الطبيعية انماهو وليدالظروف الاجتماعية نفسها . اذ ان شظف العيش والبطالة يقتلان المواهب ويضعفان الجسم ويبلدان الفكر ويميتان الاخلاق ويدفعان الى ارتكاب المخالفات ، بينما سعة العيش تساعد على بروز الفنانين والابطال والمفكرين ورجال القضاء ومما لاشك فيه ان وحدة الظروف المساعدة على تفتح الشخصية من شأنها ان تقلل من الاختلافات الاجتماعية بين المواطنين . غير ان توحيد الظروف الاجتماعية هذه لايقوى ابدا على ازالة جميع الفروق بينهم ، اذ لا يمكن ان يكون جميع الناس في درجة واحدة من الثقافة . كما انه لايمكنهم ان يحتلوا جميعا نفس المناصب ، بيد ان التخفيف من الفروق بين المواطنين والاقتراب من المساواة بينهم امر ممكن . وهذا ما جعل الدولة

نعمل على التقريب بين المرتبات لتحقيق العدالة الاجتماعية ، لأن مبدأ العدل في التوزيع المائل ، لكل حسب كفاءته وعمله ، اذا كان مبدأ طبيعيا فهو غير انساني ، بينما المبدأ الاجتماعي للعدالة انما هو «لكل حسب حاجته» . ولعل هذا المبدأ فى التقريب بين وضعيات جميع المواطنين هو الذي جعل الدولة توحد المنح العائلية بالنسبة الى جميع العمال سواء كانوا في الادارة او المصانع او الحقول . هذا وليست المساواة مطلبا خياليا . اذ ان الذين عاشوا الثورة خبروا فيها المساواة وعاشوها وشاهدوا زوال جميع الفروق الطبقية وحتى الجسدية بين جميع الجزائريين . ولم يعد هناك وزن للمال والجاه ، وانما بقيت هناك نفوس متجانسة يحدوها الدفاع عن الكرامة البشرية وتغمرها روح الأخوة .

٢ ـ الأخـــوة

لقد رأينا ان المساواة الحقيقية بين الأفراد لاتتحقق الا عندما ينضاف اليها عنصر المحبة المتبادلة التي تعطي للمساواة كل معناها الخلقي ، اذ العدل انما يتناول الجانب الموضوعي من الموجود ، فلا يتجاوز ضبط حقوق الفرد وواجباته لايجاد شروط التضامن الاجتماعي . بينما تتجاوز الأخوة كل ذلك الى ايجاد مجموعة تربط بين افرادها علاقات روحية قد يتضاءل أمامها مفعول القانون وقد تقوى على ما لايقوى عليه القانون ، لأن موضوع القانون انما هو حماية المصالح المادية بالدرجة الأولى ، فى الوقت الذي لاتقيم فيه الأخوة وزنا لهذه المصالح ، بل هي تتخذها وسيلة لتحقيق المحبة ونشر الود والوئام بين الافراد . أي انها تهمل هذه المصالح المادية من اجل تحقيق مصلحة ارفع واعمق هي التآخي . قال تعالى : «انما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين اخويكم... » (الحجرات ـ ١٠)٠ فاذا كان للعـــدل مظهر سلبي هو حـــماية الحقوق ومنع الغير مـــن الاعتداء عليها للمحافظة على توازن المجتمع ، فان للأخوة علاوة على ذلك مظهرا ايجابيا يتمثل فى البذل والاحسان المتبادل . اذ العدل ينهى بينما الأخوة تأمر . وهو الزامي وقسري بينما الاخوة فيض حر وخلق مستمر للقيم الروحية .

المـــراجع :

صالح الشماع : المذهب الاخلاقي في القرآن الكريم (خلاصة) .

Aristote : Ethique de Nicomaque V. Chap. 2 - 3 - 4

Bridoux : Morale



الباب العشرون

الحقوق

١ تعريف - ٢ الحقوق والقوة - ٣ الحقوق والوسائل الأخلاقية - ٤ الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية - ٥ الحقوق والواجبات .

١ - تعريف

اذا كان الواجب الزاما يضع حدودا معينة للنشاط فان الحق على العكس من ذلك يفتح السبل امامه . فيكون النشاط عندئذ مسموحا به ومباحا . وله فى معناه العام مظهران ايجابي وسلبي . فمظهره الايجابي يعطينا القدرة على الفعل ، مما نستطيع معه ان نقول ان لنا الحق فى ان نفعل كذا وكذا ، وان نطالب بما لنا على غيرنا عن طريق الاحتكام الى القانون ، ومظهره السلبي يمنع الآخرين من الاعتداء عليه بحيث يكون مجالا حرا للنشاط لايجوز للغير النيل منه . وحتى اذا نال الغير منه فان هذا الحق يبقى ثابتا لانه كسب معنوي لامادي . اذ قد يفعل المرء ما لاحق له فى فعله .

٢ ـ الحقوق والقوة

بيد ان كثيرا من الفلاسفة لم يروا فى القانون كسبا معنويا بل اكتسابا ماديا . من بينهم (هوبز) Hobbes الذي رأى ان الانسانية مرت في تاريخها بمرحلتين : الاولى مرحلة الحياة الطبيعية ، والثانية مرحلة الحياة السياسية . كانت الحقوق فى الحياة الطبيعية ترجع الى القوة سواء كانت حسية او معنوية . بحيث كان لكل الحق فى ان يفعل ما يشاء حسب رغباته ، لكن تعارض هذه الرغبات جعلت الناس يتطاحنون ويتربصون ببعضهم البعض الدوائر ، فكانوا يعيشون في جو ملؤه الخوف والقلق ، وبالتالي تعذر عليهم ارضاء رغباتهم في هذه الحياة الطبيعية . وهذا ما جعلهم يطلبون الخروج من هذا النوع من الحياة المخيفة

الرهيبةطلباللأمن والطمأنينة ، وعرفوابالتجربة ان هذا الأمن لايمكن ان يتحقق الااذا تنازل كل عن حقه المطلق في كل شيء لصالح الأقوى الذي يجمع هذه الحقوق ويستمد منها السلطة المطلقة. وهذاهو منشأ الحياة السياسية واساس السلطة السياسية عند (هوبز) . ونتيجة لمصدر السلطة هذا ، فان المتسلط يفعل ما يشاء من اجل المحافظة على سلطته . وهو الذي يقرر الخير والشر . انه يحتكر كل شيء ، وفى مقابل هذا تحصل الرعية على الأمن . لأن نشر الأمن يدعم السلطة . وحتى اذا ما حاول أحد الرعايا اغتصاب الحقوق المطلقة من المتسلط ، جاز لهذا الأخير صده عن ذلك بجميع الوسائل . واذا نجح الأول فى محاولته اصبح هو المتسلط الذي يحتكر الحقوق المطلقة وهكذا دواليك .

وقد نسج على منوال (هوبز) الى حد ما كل من (هيغل) و(ماركس) . فرأى هيغل ان الفكر يتحقق عبر التاريخ عن طريق اسهام الحضارات فى تكوينه وفقا للتطور الجدلي وعندما يتمثل شعب من الشعوب هذا الفكر ويجسمه فانه يصبح اقواها وبالتالي يهيمن على العالم ويمتلك جميع الحقوق .

اما ماركس فقد ذهب الى ان الحقوق ان هي الا مظهر لقوة الطبقة الاجتماعية المسيطرة . فالحقوق اذن تعبر عن ارادة الطبقة المهيمنة فى نظره .

مناقشـــة

ان تاريخ الحقوق وطبيعتها لايؤيدان دائما هذه النظرية التي تريد ان تقيم الحق على القوة المادية . لأن هناك قوة معنوية نجدها حتى عند الشعوب البدائية تقف في وجه القوة المادية وتحد من مفعولها في اكتساب الحق . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان الحقوق تبين المحرم والمباح وتقيم فاصلا بينهما ان لم يكن ثابتا فهو على الأقل قار نسبيا . اما القوة فهي لاتعرف الاستقرار ، فالقوي اليوم ضعيف غدا والعكس ، مما يتبين معه ان اقامة الحق على القوة يؤدي الى الفوضى . كما انه يؤدي اخيرا الى ابطال الحقوق التى هي في ماهيتها قوة معنوية . اذ ان اقامتها على القوة المادية هو فى الحقيقة نفي لهذه القوة المعنوية التي هى الحقوق .

٣ - الحقوق والوسائل اللاأخلاقية

اما (ماكيافيل) Machiavel فهو يرى ان الغاية الأخلاقية، و بالتالي الحقوق، يمكن تحقيقها واكتسابها حتى بالوسائل اللاأخلاقية، لاسيما في السياسة التي تتناول مصلحة شعب بأجمعه. فالغاية الحقوقية عنده تبرر الوسيلة مهما كانت هذه الوسيلة منافيةللاخلاق عند الخصم.ويدعم رأيه بالانتصار الذي أحرزه (حنبعل) فى المعركةالتيدارت بينه و بين (سيبيون) فى اسبانيا، ويرى ان سبب انتصار حنبعل انما هو قسوته على جنده وخوفهم منه، فحصل بذلك على طاعة عمياء حذرا منه واكبارا له. اما انكسار (سيبيون) فانه يرجعه الى اللين الذي شجع جنده على الثورة عليه. وهكذا يرى (ماكيافيل) ان نتائج اللين الذي هو مظهر اخلاقي أوخم من نتائج العنف والقسوة اللذين هما مظهران منافيان للأخلاق عند البعض.

مـــناقشة

لكن هذه النظرية الميكيافيلية التي تقيم الحقوق على السيطرة على جميع الوسائل مهما كانت لاأخلاقية، هي فى الواقع نظرية تتنافى مع الحقوق التي هي فى حقيقتها كما رأينا قيم معنوية وخلقية، فالغاية لاتنفصل عن وسائلها، لان العمل الخلقي لايتجزأ. واللجوء الى العنف والقسوة انما هو اعتراف بعجز الفاعل عن تحقيق القيم الأخلاقية.

٤ - الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية

لقد رأينا حتى الآن طريقة اكتساب الحقوق، وبعض النظريات المختلفة فى ذلك. اما مصدر هذه الحقوق، فان النزعة العقلانية تراه فى الذات البشرية من حيث هي كائن عاقل. فالعقل قدر طبيعي مشترك بين جميع الكائنات الناطقة، وهو الذي يتجلى فى صورة حقوق طبيعية تهدي الناس جميعا فى سلوكهم وتنبثق من قرارة انفسهم وتفرض نفسها على الجميع، فهى مباديء كلية، غير انها تتكيف حسب الزمان والمكان، وبذلك تنشأ الحقوق الوضعية الخاصة بكل امة من الامم تبعا للتطور التاريخي، وتفاعل الأمم والاصلاحات التي تدخل على الحقوق العرفية، بيد ان النزعة الاجتماعية ترى ان الحقوق ليست من عمل الأفراد بل من عمل المجتمعات، بحيث تكون الحقوق الطبيعية التي

يزعم انصارها انها نابعة من الذات البشرية مجرد خرافة ميتافيزيقية ، اذ الحقـــوق انما تتصور ضمن المجتمع ولو كان هذا المجتمع مجتمع لصوص كما يقول افلاطون في جمهوريته ، فلكل مجموعة حقوق وقوانين تنظم علاقات افرادها ، ولايمكن استخلاص هذه الحقوق تبعا لمتطلبات كل فرد ، فالحقوق الطبيعية اذن مطالب ذاتية تفتح مجالا فسيحا امام النزوات الشخصية ، وعندئذ يمكن لكل مخالف ان يبرر مخالفاته لذلك فهي لاتصلح لأن تكون مبدأ لتفسير ظهور الحقوق الوضعية . فالمجتمع هو الذي يخلق الحقوق لاالعكس .

مناقشـــة

لكن النزعة الاجتماعية عندما تنتقد الحقوق الطبيعية هي في الواقع لاتفرق بين المطالب الغريزية الأنانية ومطالب الضمير الخلقي النزيه . لان هذا يؤدي الى انكار الضمير الخلقي ، ثم ان تطور الحقوق الوضعية يبين بوضوح ان الحقوق غير المكتوبة كثيرا مـا كانت سببا في تعديل الحقوق الوضعية ، وعلى هذا يمكننا ان نقول بان الحقوق الطبيعية ان لم تكن مصدرا للحقوق الوضعية فهي على الأقل تساهم في تطويرها وتحسينها . لانها بطبيعتها تنشد العدالة المثالية من حيث هي مشروع لايوجد داخل المجتمع بل خارجه .

٥ ـ الحقوق والواجبات

ان الحقوق والواجبات متضامنان . لأن حقوق شخص ما هي واجبات على غيره . والعكس صحيح . لأن حقوق غيره تعد واجبات عليه ، وقد فكر (اوغوست كونت) في هذا التضمن المتبادل بين الحقوق والواجبات واستنتج امكان الاستغناء عن فكرة الحقوق دون ما ضرر يصيب المجتمع . اذ لو قام الجميع بواجباته نحو الجميع لتحققت حقوق الجميع من دون مطالبة بها ، بل ان في المطالبة بالحقوق اخلالا بتوازن المجتمع ، اذ هي تفتح الباب على مصراعيه امام النزوات الأنانية ، لاسيما اذا انتبهنا الى ان الانسان يطالب دائما بأكثر مما يستحق ارضاء لميوله الغريزية التي تتنافى مع الحياة الاجتماعية . وانما ظهرت المطالبة بالحقوق في طور من اطوار التاريخ . أي عندما انتزعت المظالم من الناس حقوقهم ، بحيث لو قام الناس جميعا بواجباتهم الحقيقية التي تتضمن حقوق

غيرهم لما كان للمطالبة بالحقوق من معنى ، فكأن الحصول على الحقوق نتيجة حتمية للقيام بالواجبات .

مناقشـــة

لاشك ان الاقتصار على المطالبة بالحقوق يخل بالنظام الاجتماعي ، لكن الحث على القيام بالواجبات والاقتصار عليها يسيء ايضا الى الحياة الاجتماعية ، لانه كثيرا ما يتخذ ذريعة لتبرير المظالم واستغلال الانسان لأخيه الانسان لاسيما في الانظمة الاستبدادية التي تجعل واجبا كل ما لم يكن ممنوعا والتي تقضي على الحريات الفردية ، وهكذا يتبين لنا ان الحقوق والواجبات متضامنان يتضمن احدهما الآخر لأنهما يفسران العلاقات الموجودة بين افراد يعيشون ضمن مجموعة متضامنة ، فمن واجب الحاكم ان يلزم المحكومين بالقيام بواجباتهم ، لكن من حق المحكومين ايضا ان يلزموا الحاكم باحترام حقوقهم .

المـــراجع :

عبد الفتاح عبد الباقي : نظرية القانون .

H. Niel : De la Médiation dans la philosophie de Hégel

D. Huisman : Nouveau précis de Philosophie T. I

الباب الحادي والعشرون

الأخلاق والأسرة

١ تعارض المصالح ـ ٢ الفرد والأسرة

١ - تعارض المصالح

ان الانسان يولد فى أسرة ، ويتلقى توجيهاته الأولى فى الأخلاق منها . فهي الاطار الأول الذي يرتسم داخله سلوكه الخلقي الذى يستمده منها عن طريق التربية ، غير ان هذا السلوك لايبقى محصورا ضمن الاطار العائلي الامدة معينة ثم يفيض عنه ليمتد الى حدود اوسع واغنى مادة واكثر الوانا ، هي حدود الدولة . لكن حدود الدولة مهما كانت واسعة تفسح مجالا ارحب واخصب امام نشاط الفرد الخلقي فهي تبقى دائما حدودا ضيقة امام التفتح الخلقي الذي ينبغي ان يشمل الانسانية جمعاء . غير ان هذا التفتح قد لايتم دون ارهاصات ، فقد تتعارض مصاحته بمصلحة الاسرة وحقوقه بواجباته نحو الدولة ومصلحة وطنه بمصلحة غيره من الاوطان .

٢ - الفرد والأسرة

ان حقوق الفرد كثيرا ما تصطدم بواجباته نحو الأسرة . لكن هذا الاصطدام مهما بلغ من الشدة فانه لايمكن ان يكون حجة للانتقاص من قيمة الأسرة ، بدعوى أنها تحد من حرية الفرد وتعوقه عن التفتح الطبيعي . وهذا ما تدعو اليه النزعة الفوضوية التى تزعم ان الأسرة تدعم الملكية الخاصة وتحافظ على انتقال الأملاك عن طريق الارث، فاذا ما سيطرت الدولة على وسائل الانتاج فان الاسرة تزول وتحل محلها الدولة وتقوم مقامها فى تربية النشء .

غير ان آراء هذه النزعة يكذبها الواقع كما تكذبها التجارب التى قامت بها الدول التى انخدعت لهذه النزعة مدة من الزمن . لأن المجتمع البشري كما يقول (اوغست كونت)

يتألف من الأسر لا من الافراد . فكما ان الفرد ليس مجموعة ذرات مـادية جامدة ، فكذلك المجتمع ليس مجمـوعة افـراد ، بل هو مجموعة خـلايا اجتماعية يتفتح المـرء ضمنها ويعطيها بذلك معناها الخلقى .

وقد تغير هذا المعنى الخلقي عبر التاريخ . ويمكن لمن يلقي نظرة عليه ان يتبين ان مصلحة الفرد كثيرا ما تعارضت مع مصلحة الأسرة، وكثيرا ما مارست الأسرة نوعا من الضغط عطل تفتح شخصية الفرد وعرقل تطورها الطبيعي . لكن هذا التعارض مهما كان شديدا ، فانه لايمكن ان يستنتج منه ان فى نظام الأسرة اضرارا بالفرد . لأن التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الاسرة انما هو نتيجة الأوضاع الاقتصادية التى يتطور نظام الأسرة بتطورها ، وبالتالي تختلف قيمتها الخلقية تبعا لاختلاف الظروف الخارجية .

فالأسرة العربية الاسلامية انما نشأت على انقاض الاسرة الجاهلية التي قوض اركانها الاسلام . فقد كانت الروح القبلية تسيطر على نظام العلاقات بين العرب الجاهليين . فلم يكن للفرد من معنى الاضمن قبيلته ، بحيث ان الاسرة نفسها كانت ذائبة في القبيلة. وعندما اخذت المجموعات تستقر في اماكن معينة محدودة ، ضاقت دائرة الاتـصال القبلي ، وتبلور مع هذا الضيق مفهوم الاسرة . غير ان مفهوم الاسرة آنذاك بقي واسعا يشمل الأحياء والأموات ايضا . فكانت الاسر ، عندما تتنازع ، تتكاثر بأحيائها وامواتها قال تعالى في سورة التكاثر : «ألهكم التكاثر حتى زرتم المقابر» . الا ان اتساع مفهوم الاسرة قد تبعه انفصال عن القبيلة ، فلم تعد الاسرة تشمل الا الرجل وزوجه واولاده واحفاده . وحتى اذا ما انفصل الولد عن ابيه لتأسيس اسرة جديدة فهو يبقى دائمـا تحت ولاية ابيه ، وهكذا تطور مفهوم الاسرة من الوضعية القبلية الى الوضعية المـدنية عندما استقر بعض العرب الجاهليين بالمدن . فحلت الأسرة الأبوية محل الرابطة القبلية (١) الى ان جاء الاسلام «فهدم ـ كما يقول احمد أمين ـ الوحدة القبلية والوحدة الجنسية وكره التفاضل بشرف القبيلة او شرف الجنس وعلم ان معتنقي الاسلام كلهم كتلة واحدة» (٢)

(1) J. Chelhod : Introduction à la Sociologie de l'Islam P. 85

٢) احمد أمين : فجر الاسلام ـ ص ٧٤ .

ونتيجة للثورة الاجتماعية الاسلامية اصبح الفرد حرا من أبويه ببلوغ سن الرشد . فهو المسؤول الوحيد على جميع تصرفاته الا في احوال خاصة . وكذلك المرأة تصبح حرة بزواجها ضمن حدود الشريعة . فهي حرة تتصرف في شؤونها جميعها ما لم تسىء هذه التصرفات الى العلاقات الزوجية التي تربطها بزوجها . حتى اذا ما أضر بها زوجها ألزمته حكم الشريعة . وهكذا أحل الاسلام سلطة الشريعة محل سلطة الآباء . فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . قال تعالى «ووصينا الانسان بوالديه حسنا وان جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما» . ومعنى هذا ان الاسرة لاينبغي ان تكون عائقالتفتح شخصية الفرد على آفاق جديدة ، لان الاسلام قد قاوم سلطة الآباء الروحيةالتي كان يمارسها الجاهليون على ابنائهم الذين كانوا اذا دعاهم الرسولالى الشريعة الجديدة لم يستطيعوا التحرر من سلطة آبائهم « بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون » .

ورغم كل هذا فان الاسرة تبقى دائما هي البيئة المثلى لتنشئة الفرد ، لان الطفل يشعر بحاجة فطرية الى عناية الابوين . وقد اثبتت التجارب غير ما مرة ان الطفل اذا ما نشأ بعيدا عن أبويه كليهما او احدهما نشأ نشوءا غير سوي في جسده وعقله وعاطفته . لان النمو السوي ليس تابعا للظروف المادية المناسبة فقط ، بل هو تابع ايضا للظروف النفسية التي من شأنها تنشيط التموين الجسمي والعقلي معا ، وكثيرون هم اولئك الاطفال الذين يضطرب نموهم وتبدو على سلوكهم علامات الاضطراب العقلي ، والذين يأخذهم آباؤهم ، بعد فوات الاوان ، الى اطباء الامراض العقلية ، فيسألهم هؤلاء ، وعندئذ يعلمون أن امهاتهم مطلقات ، فيدرك الآباء ان ابناءهم يشكون فقرا في حنان الامومة اثناء السنوات الخمس الاولى من الولادة .

غير ان عناية الاسرة يجب الا تأخذ شكل السيطرة التى تحدمن مجال الحريةفى التفتح بل ينبغي ان تخف وطأتها بمقدار ما يتقدم الطفل فى السن . كما ينبغي الايرى الآباء في ثورة المراهق نوعا من العقوق ، بل هو ايذان طبيعي بالنضج والرشد واستعداد للدخول

في مرحلة الاستقلال ومظهر من مظاهر اقتراب تفتح الشخصية من الاكتمال .

ومهما كانت الانتقادات التي توجه الى الاسرة قاسية وشديدة فهي في الواقع لاتتوجه الا الى نظامها الذي تتحكم فيه الظروف المادية وبالتالي النظم الاقتصادية . اما الاسرة في حد ذاتها فهي البيئة المثلى التي يجد فيها الصغير والكبير الجو الطبيعي الذي يساعد على النمو ويوفر الطمأنينة ، اذا كانت العلاقة بين افرادها قائمة على الاحسان المتبادل . اما اذا لم يتوفر عنصر الاحسان بين افراد الأسرة ولا سيما بين ركنيها الزوج والزوجة فمن الافضل للزوجين ان يفترقا باحسان ايضا عن طريق الطلاق الذي هو أبغض الحلال عند الله . لأن الأسرة عندئذ لاتكون صالحة لنشأة الطفل ضمنها ، فلا تعود قادرة على القيام بوظيفتها الطبيعية .

المراجـــع : •

مصطفى عبد الواحد : الأسرة في الاسلام .

احمد امين : فجر الاسلام

1. Chelhod : Introduction à la sociologie de l'Islam

الأخلاق والسياسة

١ تعريف ـ ٢ الدولة و النظم السياسة ـ ٣ الحكم المطلق
٤ الفوضوية ـ ٥ الديمقراطية ـ ٦ الاشتراكية ـ ٧ الامة
٨ الامة وانتشارها ـ ٩ التحضير والحضارات.

١ ـ تعريف

لقد رأينا ان النشاط الخلقي عند الفرد لايبقى محصورا ضمن نطاق الاسرة الا مدة معينة . اذ هو، فيما بعد ، يمتد الى نطاق الدولة او الوطن او الامة . وليست هذه الكلمات الثلاث مترادفة . فالدولة تعني الجماعة الخاضعة لنفس القوانين ولنفس السلطة التى تمارسها الحكومة . والامة هي الجماعة الصادرة من نفس التطورات التاريخية والتي تربط بين اعضائها روابط طبيعية ومعنوية يعتزون بها . فالعرب امة واحدة رغم انقسامهم الآن الى شعوب ودول . اما الوطن فان له دلالة اوسع من مجرد الرقعة الجغرافية. اذ هو يدل ايضا على الامة عندما تنضاف الى العلاقات الطبيعية و المعنوية القائمة بين اعضائها ، علاقات عاطفية تعبر عن مدى التعلق بكيانها لاسيما عندما يتهددها الخطر.

٢ - الدولة والنظم السياسية

غير ان النطاق الواسع الذي قلنا ان الدولة تفسحه امام النشاط الخلقي الذي يقوم به الفرد انما هو تابع في واقع الامر الى مدى علاقة الفرد بالدولة ونوع هذه العلاقة . وهذه انما يحددها النظام السياسي او نظام الحكم الذي تعتمده الدولة والذى تتحدد معه مصلحة الدولة ومصلحة الفرد ومدى اولوية كل منهما . ومن دون ان نتطرق الى جميع انواع النظم السياسية التي لاتحصى عددا ، نظرا للفروق التاريخية التي تلونت بها ، فانه يمكننا ان نقتصر على اربعة منها يمتاز اثنان منها بالتقابل ، وثالثها بالتوسط .

ورابعها بتجاوزها جميعا . وهي الحكم المطلق والفوضوية والديمقراطية والاشتراكية .

٣ - الحكم المطلق

والمقصود به سيادة الدولة المطلقة على الفرد الذي يفقد بمقتضى ذلك كل قيمة. فلا تستمد الدولة سلطتها من الافراد الخاضعين لها ، بل تستمدها من مصدر اعلى منهم . وقد يكون هذا المصدر الاها متشخصا كالفرعون في مصر القديمة «وقال فرعون يأيها الملأ ما علمت لكم من اله غيري» (الآية ٣٨ القصص) ، «قال فرعون ما أريكم الا ما ارى» (الآية ٢٩ غافر) . أو كالامبراطور الروماني المؤله .وقد يكون ملكا يمثل الله على الارض مثل الملوك المسيحيين في اروبا الى عهد قريب ، وبعض الملوك المسلمين الذين لم يحترموا تعاليم الدين في نظام الحكم الشوري و في احترام احكام الشريعة فكانت الدولة بمقتضى سلطتها المطلقة غير مسؤولة امام الإفراد .

٤ - الفوضوية

و ليست الفوضوية في الواقع الا انتقادا ورد فعل ضد الحكم الاستبدادى . ومن اكبر دعاتها (باكونين) Bakounine الروسي و (جان غراف) J. Grave الفرنسي . وترى الفوضوية ان مصدر جميع الادواء الاجتماعية انما هو الدولة . اذ هي تضع العراقيل امام التفتح الطبيعي لشخصية الفرد ، وتعوقه عن ممارسة حريته التي يستمد منها قيمته الكبرى فالخضوع للدولة تنازل عن الحرية الفردية بل هو تضييق من مجال الاتصال والانتشار العالمي الذى تتوق اليه النفوس البشرية بطبعها ، فالدولة انما هي اقتطاع لجماعة بشرية واقامتها ضد جماعة بشرية اخرى وتربص للدوائر بالدول الاخرى للاعتداء عليها ، مما يعوق انتشار القيم الاخلاقية العالمية ، فليست الدولة اذن الا صورة مزيفة للمجتمع الطبيعى الذى يقوم على الالزام و الخضوع . وترى الفوضوية في الاخير ان من الافضل للناس ان يطيحوا بجميع الدول وبقضاتها ، وشرطتها وجنودها لكي يصبحوا احرارا في اقامة علاقات انسانية حرة . وقريب من هذا ما ذهب اليه بعض الخوارج الذين كانوا

يرون ، ان لا حاجة للامة الى امام ، وانما على الناس ان يعملوا بكتاب الله من تلقاء انفسهم(١)

مناقشـــة

لاشك ان الدولة عبر التاريخ قد استبدت بالحكم، ولم تعد تقيم وزنا للفرد ولتفتح شخصيه ، وكثيرا ما كانت الدولة متمثلة فى سيطرة طبقة اجتماعية معينة تتحكم في اصدار القوانين القائمة على اساس استغلال الانسان لأخيه الانسان ، كما يمكن ان تتصور نظاما سياسيا قائما على اساس المساواة بين جميع الافراد في الحقوق والواجبات تقل معه روح التحكم ، غير أن الفوضوية لايمكن ان تكون نظاما سياسيا صالحا ، لأنها مبنية على مسلمة يكذبها واقع الانسانية وطبيعة الانسان الأنانية . اذ ليس صحيحا ان الناس جميعا ميالون بطبيعتهم الى اعانة الغير وفى تاريخ الانسانية جمعاء اكبر دليل على ذلك الى يومنـا هذا فالوازع الخلقي المقنن ضروري لقيام الحياة الاجتماعية .

٥ ــ الديمقراطية

واذا كان الفوضويون قد اصابوا في دعوتهم الى اعادة الاعتبار الى الفرد على اساس ان سعادته هي الغاية القصوى ، فقد أخطأوا في دعوتهم الى ازالة الدولة ، اذ الدولة وسيلة ضرورية لتحقيق سعادة الافراد. لان الحرية التى تدعوا اليها الفوضوية فى حاجة الى حماية والااصبحت الحرية المطلقة ذريعة الى الظلم والاعتداء . والدور الحقيقي للدولة انما يتمثل في العمل على توسـيع المجال الذي تتفتح فيه شخصية الفرد ضمـن قوانين محددة يخضع لها كل من الحكام و المحكومين ، وقد كان الاسلام «أول دولة قانونية يخضع فيها الحاكم للقانون ويمارس سلطاته وفقا لقواعد عليا تقيده ولايستطيع الخروج عليها» (٢) ، فالخليفة مثلا خاضع لأحكام الشريعة التى حددت اختصاصـاته بحريات الافراد وحقوقهم. فالحقوق الفردية أمور مقدسة لايتطاول عليها تحكم الحاكم ولا المحكومين . وقد نصت عليها الشريعة « منها حق الملكية ، وحرية الرأي ، وحرية العقيدة

---

١) احمد امين : فجر الاسلام ـــ ص ٢٥٩ .

٢) ثروث بدوي : النظم السياسية ـــ ج ١ ص ١١٥ .

وحرمة المسكن ، والحرية الشخصية» (١) ، كما ان الخليفة ليس الا منفذا لأحكام الشريعة ، فليس له حق التشريع ، وهو وغيره سواء امام القضاء . يقتل ان قتل نفسا بغير حق . ولا يأخذ اموال الناس بالباطل ، فهو مسؤول امام الله وأمام الامة . له عليهم اطاعته ما اطاع الله ، فان خرج على احكام الشريعة عزل فان ابي قوتل . فسلطة القضاء مستقلة يخضع لها كل من الحاكم والمحكوم على السواء .

وقد نسج على هذا المنوال تقريبا اصحاب نظرية العقد الاجتماعي ، وعلى رأسهم (روسو) Rousseau الذى ألح على حقوق الافراد الطبيعية فى الحرية والمساواة ، والذي رأى ان الدولة وليدة تعاقد اجتماعي ، فهي ليست متعالية عن الاعضاء الذين يكونونها وبالتالي لايمكن ان تتعارض مصلحتها ومصالحهم . وحتى اذا ما الزمت اعضاءها احترام القوانين ، فهي لاتسلبهم حرياتهم ، لان هذه القوانين صادرة عن ارادة الاعضاء الحرة الجماعية ، وهذه الارادة الجماعية تتجاوز المصالح الخاصة الى المصلحة العامة التى يشترك فيها جميع الأعضاء . انها صادرة عن العقل ، يدركها كل عضو في قرارة نفسه عندما يتناسى انانيته . وبما ان هذه الأنانية كثيرا ما تمنع الاجماع فان الاغلبية كافية للتعبير عن الارادة العامة ، دون ان يكون في ذلك اعتداء على حريات الاقلية ، لان هذه الاقلية عندئذ يمكنها ان تقرر من تلقاء نفسها الرضوخ لارادة الاغلبية . وقد وضع (روسو) الحرية الفردية فى المقام الاول الى درجة انه كان يرى ان الأفراد ليسوا ملزمين بقبول ما يقرره النواب الذين انتخبوهم الا اذا عمد النواب الى استفتائهم .

مناقشـــــة

ان الديمقراطية هي الأخرى مستندة الى مسلمة ، وهي ان الأفراد يلتزمون حدود الحرية والمساواة . غير ان الواقع يكذب هذه المسلمة . ذلك ان النهضة الصناعية فى أروبا وامريكا قد جعلت اربابها لايستسيغون مبدأ استشارة الرأي العام فى اختيار رجالات الدولة . بدعوى ان الرأي العام لايفهم شيئا من امور الدولة . وهم يعتقدون ان تدخل

١) ثروت بدوى : النظم السياسية ــــ ج ١ ص ١١٥ .

الرأى العام فى شؤون الدولة يفسح المجال امام العجزة وغير الاكفاء . هذا من جهة . ومن جهة اخرى فان الحرية الفردية تجعل التنافس الاقتصادي امرا مشروعا ، وبالتالي تسمح باستغلال القوي للضعيف ، ولا يشفع للديمقراطية دعوى ان الغني والفقير كليهما يؤثران في مجرى الحياة السياسية بمقتضى حق الانتخاب الذي يتمتعان به على السواء . لان ارباب الاعمال يستطيعون بقوتهم المادية ان يؤثروا في توجيه الرأي العام عن طريق الصحافة ووسائل الدعاية الأخرى التى غالبا ما تكون بأيديهم .

٦ - الاشتراكية

لقد أثارت أزمة الديمقراطية في مستهل القرن العشرين كثيرا من المحاولات للخروج منها ، فرأى (التقنوقراطيون) بزعامة (سان سيمون ST. Simon) ان مقاليد الحكم ينبغى ان تكون بأيدي التقنيين الذين يعرفون معالجة الوضعيات بالطرق العلمية فيولون عنايتهم لا الى الناس بل الى الاشياء ، غير ان العلوم السياسية التى يعتمد عليها التقنوقراطيون ، ان كانت قادرة على معرفة وسائل العمل فهي عاجزة عن وضع الاهداف وتحديد القيم التى تنشط العمل السياسي . هذا علاوة على ان التقنيين سرعان ما يتحولون الى ارباب مصانع ومصارف يهيمنون برأسمالهم على طبقة العمال . لذلك رأى الاشتراكيون ان الخروج من ازمة الديمقراطية التى تنتهي دائما باستغلال القوي للضعيف انما يكون عن طريق الاطاحة بالديمقراطية الرأسمالية لاقامة ديمقراطية اشتراكية يتساوي فيها جميع الافراد . فلا تعود هناك اذن طبقات . غير ان سيطرة الحزب الشيوعي فى البلاد الشيوعية ليست اخطر على الحريات الفردية من سيطرة رأس المال في البلاد الرأسمالية . واذا كانت الرأسمالية قد عجزت عن تحقيق المساواة بواسطة الحرية فان الاشتراكية ترى امكان تحقيق الحرية الفردية عن طريق اقرار المساواة بين جميع الافراد .

٧ - الامة

ان الدولة ليست هي الاطار الوحيد الذي تتجلى فيه المجموعات البشرية ، لان

المجتمع البشري قد يكون ارادياً كما عرفنا ذلك في الدولة، ولكنه قد يكون عفويـا كما نجده فى الامة ، اذ قد تكون الدولة مؤلفة من امم مختلفة مثلمـا نلاحظ ذلك فى الاتحاد السوفياتي ، وقد تكون الامة شاملة لعدة دول مثل الأمة العربية التى هي منقسمة الآن الى عدة دول ، واذا ما أردنا ان نتبين مفهوم الأمة وجدنا ان هناك دعائم كثيرة يرتكز عليها هذا المفهوم منها : ١ ـ وحدة الرقعة الجغرافية والاستقرار في هذه الرقعة . لكن انقسام هذه الرقعة بواسطة الحدود السياسية مع بقاء الشعور بروح الامة يبين ان العامل الجغرافي ليس ضروريا فى وحدة الامة ، ومنها : ٢ ـ وحـدة العرق مثلما زعم ذلك (فخت) الألماني ، غير ان هذا العامل ليس حاسما فى تفسير الشعور بروح الامة . لان امتزاج العروق عبر التاريخ لم يعد فى حاجة الى دليل · هذا علاوة على ان الاسلام قد اعطى مفهوما اوسـع للامة يتجاوز المفهوم العرقي . ومنها : ٣ ـ وحدة الدين ، غير اننا نعرف ان العرب الجاهليين لم يكونوا يعبدون الاها واحدا ولا صنما واحدا ، كما ان الامة العربية تضم اليوم مجموعة مسيحية فى لبنان وغيره من بلاد الشرق العـربي يعتزون بانتمائهم الى الامة العربية و يتمسكون بهذا الانتماء . ومنها : ٤ ـ وحدة اللغة التى تلعب دورا اساسيا فى وحدة الأمة لانها تحمل تراثها وتحافظ على شخصيتها عبر التاريخ ، ولمعرفة اهمية الدور الذي تمثله اللغة فى وحدة الامة نذكر على سبيل المثال الاضطرابات التى تظهر فى بلجيكا مـن وقـت لآخر لاسيما في السنوات الأخيرة بـين البلجيكيين الناطقين بالفرنسية والناطقين بالفلامانية . مما يتبين معه ان تعدد اللغات يضر بالدولة فضلا عن انه يمزق أوصال الأمة . ولا يمكن الاحتجاج فى هذا الصدد بسويسرا التى تتكلم أربع لغات ،لان سويسرا أقرب الى الدولة منها الى الامة . ومنها : ٥ ـ وحدة الماضي و المصير ، لان الامة كيان معنوي مجرد موجود فى ذاكرة افرادها . وهو لايتمثل في الامجاد السالفة فقط وانما فى المحن والآلام المشتركة ايضا . واستمرار امة عبر التاريخ انما هو رهن ذاكرتها التى ان كانت قوية كانت الأمة بها قوية ومحافظة على شخصيتها ، وان كانت ضعيفة اسرع اليها التفكك والزوال . كما ان وحدة المصير

تجعل افراد الأمة يشتركون في الآمال وتقوى اواصر الوحدة بينهم وتستعر بينهم روح الوحدة فى مجابهة مشاكل المستقبل ، وحتى فى صورة ما اذا كان الشعور بوحدة الماضي بسيطا فان الشعور بوحدة الآمال عند ما يبلغ درجة ما من القوة يصبح قادرا على احياء الشعور بوحدة الماضي . اذ كثيرة هي الامم التى نسجت ماضيها من آمالها ومن حاضرها .

غير ان هذه الروح القومية ينبغي الاتبقى متقوقعة في ماضيها ولا فى آمالها الخاصة والا دفعت بالامم في صراع عنيف نتائجه الحيوية اقل بكثير من نتائج التفتح والتعاون على التقدم والرقي بالانسانية جمعاء .

٨ ـ الأمة وانتشارها

و اذا كانت الامة قوية بماضيها ومصيرها فهي ايضا قوية بعدد افرادها . فالأمة الكثيرة امة قوية ، فقد روي عن النبيء صلى الله عليه وسلم انه قال : «تناكحوا تكثروا فاني أباهي بكم الامم يوم القيامة» . ومعنى هذا ان كثرة امة ما ، وبالتالى قوتها انما هي كثرة مواليدها التى تجعل منها امة فتية خصبة يكثر فيها الشبان العاملون لاالشيوخ العجزة . وتعد الامة العربية من الامم القوية الولادة ، فنسبة الولادة فى الجزائر مثلا بلغت سنة ١٩٥٣ ٤١،١ فى الالف ، وقد بلغت فى الجمهورية العربية المصرية ٤٤،٨ في الالف ويمكن القول بصفة عامة ان نسبة المواليد ترتفع في البلاد النامية الزراعية والبلاد الاشتراكية الصناعية ، وتنخفض فى البلاد الرأسمالية الصناعية رغم المساعدات الحكومية. وقد فسر بعض المفكرين انخفاض نسبة المواليد فى البلاد الرأسمالية الصناعية باسباب أخلاقية منها انتشار الروح الفردية والأنانية والنزعة المادية وانخفاض الشعور الديني غير ان البعض منهم يرجعه الى اسباب مادية منها فساد الاوضاع الاقتصادية وقلة العناية الصحية بدليل ان الشروط الاقتصادية عندما تحسنت وتحسنت معها شروط البحث العلمي وبالتالي البحوث الطبية ، فان عدد سكان اوروبا انتقل ما بين سنوات ١٨٠٠ و١٨٣٥ من ١٨٥ الى ٥٣٠ مليونا . فكأن فى انخفاض نسبة المواليد نوعا من التوازن . وليس صحيحا دائما ان تحديد النسل يرجع الى الأنانية ، كما ان الاكثار منه قد لايكون

لوازع خلقي ، بل قد يكون ناتجا عن اللامبالاة عند الطبقات الفقيرة الجاهلة التى لا تعمل حسابا للمستقبل . بحيث ان الطبقات الغنية والمثقفة اكثر حيطة فهي تحد من نسلها لتوفر لمواليدها القلائل شروطا حسنة لتربيتهم وتنشئتهم ، وهكذا يتبين ان الحد من النسل مرتبط ايضا بروح الحيطة . غير ان مشكلة النسل هذه تابعة فى الواقع للاوضاع الاقتصادية ، كما هي تابعة للأهداف السياسية لكل دولة ، فهناك دول ترغب في الاكثار من النسل لتوفر شروط العيش عندها ، مثل فرنسا . وهناك دول ترغب فى الحد منه لضيق المجال الحيوي فيها مثل الهند واغلب البلاد النامية ، فالمسألة مسألة توفيق بين الامكانيات الحيوية وعدد الاحياء لكن الأمر فى كلتا الحالتين لا يخرج عن نطاق الأهداف السياسية .

وقد انتبه (ملتس) الانكليزي منذ نهاية القرن الثامن عشر الى ان نسبة الزيادة في الامكانيات الحيوية ونسبة الزيادة فى عدد الاحياء ليستا متكافئتين ، لان الولادة اذا لم تكن مراقبة ، فان عدد السكان يزداد زيادة هندسية بينما لا تزداد كمية القوت الا زيادة عددية فى احسن الشروط ، ولكن مهما كانت لمشكلة النسل من علاقة بالاوضاع والمشاكل الاقتصادية فهي تطرح فى حالتي الترغيب فيه او عنه قضية اخلاقية تتمثل فى مشروعية التوجيه الذى تمارسه الدولة من اجل الوصول الى عدد معين من السكان عن طريق اتخاذ المواطنين وسيلة لهذا الغرض وهو انجاب المواليد حسب الطلب .

٩ ـ التحضير والحضارات

ان تاريخ الحضارات يبين لنا ان الأمم لم تكن وليست الآن فى مستوى واحد من التقدم والرقي . كما يبين لنا انها كانت وما تزال فى تفاعل مستمر . يؤثر المتقدم منها فى المتأخر . فقد كان ظهور الاسلام سببا فى قيام حضارة عربية اسلامية لم تقتصر فوائدها على العرب فقط بل تجاوزتهم الى جميع الامم التى دانت بالاسلام وحتى التى لم تدن به . ولم يكن للعرب الفاتحين من هدف آخر سوى نشر الدين الجديد واقامة حضارة شاملة مستوحاة منه .

غير ان نشر الحضارة لم يسلك دائما عبر التاريخ هذا المسلك لاسيما فى العصور الحديثة التى امتازت بهجوم الأمم الاوروبية على بقية انحاء المعموؤة عن طريق الغزو

والهيمنة الاستغلالية والقضاء على شعوب باسرها كما حدث ذلك في استراليا وامريكا وبعض جزر المحيط الهادي قصد الاستيلاء على خيرات هذه البلاد واستجلاب المواد الاولية منها لاقامة صناعة قوية اصبحت بقية العالم الى يومنا هذا تئن تحت وطأتها وهيمنتها . وقد تم ذلك كله تحت شعار نشر الحضارة الغربية التى نوه بها حتى الفلاسفة الغربيون الذين راح بعضهم بدافع العصبية العرقية يلتمسون المبررات الفلسفية لنشر الاستعمار الغربي .

بيد ان النظرة الموضوعية الى نشر هذه الحضارة الغربية الذي تم بالحديد والنار ان كانت تكشف لنا عن بعض المزايا التى لايمكن انكارها الى حد ما ، فان مساوئه اكثر من محاسنه لاسيما بالنسبة الى الامم التى قامت هذه الحضارة على حسابها ، فقد دخل لاسبان امريكا اللاتينية يحملون الانجيل بينما كان الهنود الحمر السكان الاصليون يـ ـون الاراضي، فاصبح اليوم هؤلاء يحملون الانجيل بعد ما استولى الاسبان على اراضيهم وخيراتهم ، وقد استولى الانكليز على القارة الهندية فى الوقت الذى كانت فيه صناعة النسيج مزدهرة فيها . وبعد مدة وجيزة من السيطرة على هذه القارة حرمت انكلترا هذه الصناعة فى الهند واقامت في مانتشيستر مصانع ضخمة للنسيج تستهلك جميع القطن الذي تنتجه الهند والذي كان بعد نسجه يشتريه الهنود بأثمان باهضة .

ولم يكتف الاستعمار بالهيمنة المادية بل راح يحاول السيطرة الروحية ارضاء لنزوة الغلبة والغرور ، فعمل على طمس معالم الحضارات الاخرى و تزييف قيمتها لفسح المجال امام القيم التى تخدم مصالحه ، ولاقامة اسواق يروج فيها منتوجات مصانعه اتى تستعمل المواد الأولية المسلوبة من المستعمرات .

وهكذا اصبح العالم اليوم منقسما الى عالمين : العالم التحضر هو مجموعة الدول الصناعية والعالم المتأخر او «المتوحش» وهو بقية انحاء العالم . وميزة هذا العالم المتحضر هو امتلاكه للمصانع الضخمة التى تصنع فيما تصنع الاسلحة الفتاكة التى تهدد المغلوبين على امرهم بالموت و الفناء . فهي اذن حضارة مادية قائمة على السيطرة المادية التى كان يظن اصحابها انها تكون ذريعة الى السيطرة المعنوية ، دونما ان يحسبوا حسابا لقوة التحدي

لدى الحضارات الاخرى ولاسيما الحضارة الاسلامية التى لم يسع المفكرين الغربيين فيما بعد الا ان يعترفوا بوجودها وبقوتها وبقدرتها على الصمود فى وجوههم . فتبين لهم ان الحضارة لايمكن ان تكون اوروبية فقط . بل عرفوا ان هناك حضارات كثيرة مختلفة قد تتفاوت درجات قوتها ، وتمر بها احيان من الدهر تضعف فيها ، وتمر بها اخرى فتقوى ، وتزدهر لأسباب كثيرة ليس مجال ذكرها هنا . ولا يمكن ان يستنتج من هذا ابدا ان هناك تفاوتا فطريا بين الأمم واختلافا طبيعيا بين العروق · ولعل فى تاريخ الحضارات ما يغنينا عن التفصيل . ولا تفوتنا هنا الاشارة الى ان جميع الحضارات الاوروبية قد سبقتها وتلتها حضارات كثيرة غير اوروبية . واذا كان العصر الوسيط عصر ظلمات بالنسبة الى اوروبا فهو عصر انوار بالنسبة الى العالم الاسلامي .

غير ان نشر الحضارة الذي لايستلزم القضاء على الحضارات الاخرى كان يمكن ان يسلك مسلك التعاون النزيه بدل العدوان والسلب والنهب . وكان يمكن ان يتم فى صورة رفع مستوى الامم المتخلفة والأخذ بيدها ، لا فى صورة الاستعلاء عليها ، والقضاء عليها ، وهي جزء من الانسانية ، باسم الحضارة والانسانية المزيفة لأن العدوان على الحضارة انما هو عدوان على الانسان .

المـــراجع :

ثروت بدوي : النظم السياسية ـــ ج ١ .
حسن البنا : السلام في الاسلام .
احمد أمين : فجر الاسلام

J.J. Rousseau : Le Contrat Social
J. Droz : Histoire des Doctrines politiques en France (Que sais-je ?)
S. MOSCA G. Bouthoul : Histoire des Doctrines Politiques

الباب الثالث والعشرون

العمل ومشاكله الاجتماعية

١ الاخلاق والعمل - ٢ العمل والآلة - ٢ مزايا استعمال الآلة
٤ مساوىء استعمال الآلة - ٥ مناقشة - ٦ الاقتصاد الحر
٧ الاشتراكية الماركسية - ٨ الاقتصاد الاسلامي

---

١ ـ الأخلاق والعمل

كان العمل الجسمي في القديم عنوان العبودية . لأنه يؤلم الجسم ويتعبه ويشد الانسان الى عالم الاشياء المادية . وقد ميز افلاطون بين عالم الافكار الأبدية التي يتأملها الأحرار ، وعالم المادة المتغيرة التى يشقى العبيد في معالجتها ، فالعمل الجسمي بصفة عامة فى الفلسفة اليونانية يحط من قيمة الانسان ، وقد جاءت العقيدة المسيحية تؤكد هذه النظرة الى حد ما على اساس ان العمل نوع من العذاب الذي يعانيه المذنب . ثم جاء الاسلام ليحظ المؤمنين على الكسب الشريف . فقد جاء فى الاثر «ما أكل احد طعاما قط خيرا من ان يأكل من عمل يده» . ومعنى هذا ان المؤمن الحقيقي هو الذي يساهم في تعمير الارض ويقوم بدور فعال في الحياة الاقتصادية ، فلا يعتزلها للتبرؤ من هذا العالم ولعنه وانتقاصه . قال تعالى : «فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون» (الجمعة الآية ١٠) .

ويمكن القول بصفة عامة ان العمل الجسمي فى التاريخ القديم كان يقوم به العبيد ، فالتعدين والنجارة وصناعة الأسلحة والجلود وكثير من الاعمال المنزلية كان يقوم بها العبيد في المدينة اليونانية . وقد كان الرق منتشرا فى جميع الحضارات القديمة . غير ان معاملة الرقيق كانت تختلف فى القسوة واللين تبعا لرقي الأخلاق والديانات . وقد اوصى الاسلام بالعبيد خيرا ، وحظ المؤمنين على تحرير الرقاب تقربا من الله ، كما غير رأيهم

في العمل الجسمي وحببه اليهم . فلم يعد يحط من قيمة الانسان بل صار يرفعها ، مما جعل الناس يمارسونه ، فقلت حاجتهم الى العبيد وأصبح عتقهم مطلبا دينيا فزهد الناس فيهم .

غير ان اول نظرة فلسفية الى العمل انما نجدها عند (هيغل) في اوائل القرن التاسع عشر باقامته جدليته الشهيرة بين السيد والعبد ، اذ ان السيد هو احد رجلين متصارعين عرض نفسه للخطر علما منه بان وجوده ارفع قيمة من الاشياء المادية ، بينما العبد هو الذي لم يخاطر بنفسه ولم يضح بوجوده العاجل ظنا منه انه هو الخير الاسمى . فوضع بذلك نفسه في قيود الوجود الحيواني، وراح ضحية خوفه من المخاطرة التى جعلت خصمه ينتصر عليه ويصبح حرا وسيدا عليه ، غير ان هذا السيد المنتصر لايقتل خصمه بل يحتفظ به ليكون مرآة لسيادته ، فيسخره لمآربه ، ولا يعود السيد يقوم بأي عمل . فينسى صعوبات العالم المادي لقيام العبد وسيطا بينهما . ونظرا لكونه منفصلا عن العالم المادي المتمثل في الاشياء فهو لايفتأ يرغب فيها . وهكذا جعله انتصاره في المخاطرة التى رفعته الى مستوى الحرية ، ينحدر ويعود الى الوجود الحيواني الشهواني . وفي مقابل ذلك فان العبد ، من خلال العمل الذي يسخره اليه سيده ، يدرك فى قرارة نفسه انه يؤثر في الاشياء ويشكلها طوع ارادته . فيطبع الاشياء الطبيعية بطابعه الانساني . فيسترد حريته تجاه الطبيعة الطيعة . في حين ان سيده لايقوى على هذا التأثير المباشر لاعتماده فى ذلك على عبده ، فهو اذن عبد العبد ان جاز هذا التعبير .

و اذا كان العمل منبثقا للحرية عند (هيغل) فهو عند (برغسون) منبثقا للعقل . لان الانسان (الحكيم) هو قبل كل شيء انسان (صانع) . اذ ليس العقل الا « القدرة على صنع اشياء صناعية ولا سيما الادوات التي تستخدم في صنع ادوات و فى تنويع ذلك الصنع تنويعا غير محدود » (١) . وبهذا العقل تمكن الانسان من تعويض النقص الذي ابتلته به الطبيعة ، والانتصار على قواها القاسية من امثال الجوع والبرد . « وهذا معناه تحرير العقل من الغريزة نهائيا » (٢) ، و يمكن ان يمتد هذا الانتصار الى ما لا نهاية له

---

١) برغسون : التطور الخالق ـ ترجمة محمود قاسم ص ١٦٣ ٢) نفس المصدر.

بواسطة العمل المبدع وصناعة الالات . اذن فالعمل انتصار على الطبيعة
لانه يحولها ويخضعها لارادة الانسان الذى يبتغي من ورائه دائما فائدة . غير ان هذا التحليل لا يتناول الاشياء فقط ، بل يصيب ايضا طبيعة الذى يمارسه كما يرى (ماركس) . اذ ان العامل عندما يؤثر في الطبيعة الخارجية ويغيرها فانه يغير بذلك ايضا طبيعته هو نفسه وينمي ملكاته الذهنية الكامنة فيه . فهو ليس مثل الحيوان الذى يؤدي حركات وفقا لعلاقة عاجلة بينها وبين موضوعها . بل ان العمل الذى يقوم به الانسان انما يتم وفقا لعلاقة آجلة . لان الذى يقوم به انما هو انسان واع يتصور نتيجته مسبقا . فهناك فرق كبير بين أمهر النحل في صناعة الخلايا الشمعية واقل المهندسين مهارة . ذلك ان المهندس يبني البيت فى ذهنه قبل بنائه بالفعل . فهو يتصور نتيجة عمله مسبقا بواسطة خياله . كما انه لايقتصر في عمله على تحويل المادة الطبيعية باعطائها شكلا جديدا ، بل انه يحقق فيها الهدف الذى وعاه مسبقا ، والذى يحدد طريقة تأثيره فيها والذى يوجه ارادته طيلة العمل ويستولي على انتباهه الذى يوتر هذه الارادة مدة العمل (١) .

وعلى هذا فليس العمل مجرد حركات مادية مسلطة على اشياء مادية · وبالتالي فليس الانسان مجرد عضوية بيولوجية تعمل لارضاء الغرائز بواسطة حركات آلية لاتستطيع مجاوزتها ولا وعيها كما نجد ذلك عند العجماوات . كما انه ليس روحا خالصا ينفذ الى داخل الاشياء دون ان يجد منها مقاومة ، فالنشاط الحيوي الذي يقوم به الحيوان الاعجم كما يقول، (جان لاكروا) J. Lacroix ليس عملا . وكذلك التأمل الفكري الخالص لايعد عملا بمعنى الكلمة . بل العمل هو النشاط الذى يقوم به الفكر اثناء نفوذه من خلال المادة وبث الروح فيها واعطائها صورة جديدة مرادة .

وهكذا حاول بعض المفكرين ان يعطوا للعمل معنى ميتافيزيقيا وبالتالي معنى اخلاقيا . اذ العمل فى نظرهم هو تجسيم للقيم في الواقع ، فاذا كان العمل من جهة يطبع عالم الاشياء بطابع الانسان فهو من جهة اخرى ينمي انسانية الانسان ، و هذا لايعني ابدا ان الانسان لايرجو من وراء عمله فائدة ذاتية تتمثل فى الاجرة ، بل ان العمل

(1) J. L. Calvez : La Pensée de Karl Marx P. 394 - 395

ينتزع الانسان من نفسه ويخرجه من الدائرة الذاتية التى كثيرا ما تأخذ شكل الاجترار الذاتي،
وقد دلت التجارب الكثيرة على ان المصابين بالامراض العقلية تخف اضطراباتهم عندما يكلفون بعض الاعمال الخفيفة ، مما يثبت ان العمل يعد احدى دعائم الصحة العقلية : فالذى لا يعمل لا يعرف للوجود نظاما ولا للوقت انتظاما واتصالا ولا للحياة اتزانا ، بل وجوده منفصل عن الوجوده العام ووقته غير منتظم الحلقات وحياته مضطربة القيم وضيقة الحدود ،هذا من الناحية السيكولوجية، واما من الناحية الاجتماعية فان الكسل والبطالة غالبا ما تكونان مطيتين للانحراف والاجرام، فى حين ان العامل يتحرر من عالمه الذاتي الضيق ليدخل عالم الحياة الاجتماعية ويقوم بدوره ضمن الهيأة الاجتماعية التى يضطلع بنشاطها جميع افرادها . اذ كل عمل يقوم به الفرد هو فى الواقع حلقة ضمن سلسلة من الاعمال السابقة واللاحقة ، ولهذا يمكن ان نقول ان العمل هو احدى خصائص الانسان ، منه يستمد قيمته الانسانية والاجتماعية ، وحتى يكون الانسان انسانا يجب عليه ان يعمل ، أي ان يحقق الحلقة فى السلسلة الافقية بالنسبة الى الاعمال التى يقوم بها مع غيره من العمال الذين يعاصرونه ، وفى السلسلة العمودية بالنسبة الى الاعمال التى قام بها من سبقه والتى يقوم بها من سيلحقه من العمال ، لان الانسانية كما يقول (اوغست كونت) تتألف من الاموات اكثر مما تتألف من الاحياء .

٢ - العمل والآلة

لقد كان الانسان البدائي ينفذ اعماله بواسطة بعض اعضاء جسمه،لاسيما يديه .للحصول على قوته بالصيد او قطف الثمار ، او للدفاع عن نفسه . ثم صنع واستعمل مختلف الادوات الحجرية والبرونزية والحديدية لتعويض النقص في ادواته الجسميه الطبيعية . كما استعان بالحيوانات فى جر الاثقال و بالقوى الطبيعية للحصول على طاقات طبيعية مضاعفة ، غير ان مختلف الآلات التى يستعملها الانسان تبقى دائما مجرد وسائط بينه وبين الطبيعة . اذ ليست هذه الوسائط هي التى تؤثر فى الطبيعة ، بل الانسان الذى يستعملها فى تنفيذ مخطط سبق تصوره فهو الذى يعمل ، لانه هو الذى يفكر ويتصرف فى الاداة ويخضعها لخدمة اهدافه مادام هو الذي يحركها ويوجهها . فهي تكاد تكون جزءا منه - والعمل عندئذ

عمل الانسان، لان القوة التي تحرك الاداة صادرة منه مباشرة او بواسطة تسخير قوى الطبيعة.

اما عندما لاتكون قوة التأثير صادرة عن الانسان مباشرة بل عن الآلة التي يصنعها والتي يستمد لها قوة حركتها من قوى الطبيعة الخارجية ، فان العمل عندئذ يفقد شيئا من طابعه الانساني لانه لم يعد يتم في وســـط طبيعي بل في وسط تقني تستعمل فيه القوى الصناعية الطيعة التي يتصرف فيها الانسان حسب حاجته ، مثل القوة البخارية وآلاتها والقوة الكهربائية وآلاتها والطاقة الذرية وأجهزتها .

وقد قلب استعمال الآلة وضعية الانسان رأسا على عقب ، فأصبحت حياة الانسان اليوم مكيفة بالآلات . فهي تعمل له في المصنع وفي المكتب وفي الحقل . وهي تنقله عبر البر والبحر والجو ، كما تصعد وتنزل به داخل العمارات ، بل انها صارت تكيف حتى علاقاته بغيره من الناس كما نشاهد ذلك في الهاتف والاذاعة والتلفزة والسينما . فهي علاقات غير مباشرة تتم عن بعد وتفقد حرارة الاتصال الانساني المباشر . وليس هذا الأمر خاصا بالعلاقات الايجابية فقط بل هو يتناول حتى العلاقات السلبية كما نلاحظ ذلك في الحروب التي اصبحت تتم عن بعد أيضا باستعمال الصواريخ العابرة للقارات .

٣ - مزايا استعمال الآلات

ان استعمال الآلة قد زاد في كمية الانتاج ورفع نسبته اي زاد في سرعته . ويمكننا ان نعتمد المثال الذى يقدمه (فوراستي) Fourastié على ذلك في ميدان الزراعة الذى لم تغزه الآلة كثيرا . وهو ان حصاد «آر» من السنابل بالمنجل كان يستلزم ساعة كاملة سنة ١٨٠٠ ، وبعد نصف قرن اصبح يتم حصاده بالمحصد في ظرف ربع ساعة ، و في سنة ١٩٠٠ صار حصاده بالآلة الحاصدة التي تجرها الحيوانات لايتطلب اكثر من دقيقتين وفي سنة ١٩٢٠ كان ذلك يتم في ظرف اربعين ثانية بواسطة الآلة الحاصدة ذات الاندفاع الآلي ، اما في سنة ١٩٦٠ فان ذلك لم يعد يستلزم اكثر من نصف دقيقة بواسطة الآلة الحاصدة الدراسة . وما قيل عن عملية الحصاد يمكن ان يقال مثله عن عمليتي الحراثة والزراعة من حيث الكمية والسرعة . وهكذا يتبين ان النتيجة الاولى لاستعمال الآلة هي وفرة الانتاج .

مماتقل معه المجاعات ومدة العمل اليومي وتزداد معه مدة الراحة وبالتالي المدة التى يقضيها الصغار فى المدرسة قبل الاضطرار الى العمل مع آبائهم مادام رب الاسرة يستطيع ان يكفي نفسه واسرته بما يتقاضاه من عمله الذي اصبح مضاعفا بفضل استعمال الآلة التى تعد عاملا لايتقاضى اجرا. ومهما كان مبلغ ثمنها باهضافهو اقل من مبلغ اجور العمال الذين تعوضهم.

٤ - مساوىء استعمال الآلة

لكن استعمال الآلة اذا كان قد رفع كثيرا مستوى الحضارة المادية ، فهو في نظر البعض قد اساء كثيرا الى الحضارة الروحية . ذلك ان الآلية قد ضاعفت قوة الانسان المادية في الوقت الذي بقيت فيه قواه الروحية بسيطة . يرى (برغسون) ان اداة العامل تعد امتدادا لذراعه . فهي بالتالي توسع من مجال نشاطه و تأثيره وتزيد من قدرته ومن عظمته ، غير ان هذه القدرة المضاعفة والمتزايدة ليست متناسبة مع روحه التى بقيت هي هي ، فروحه لم تكبر بمقدار ما امتد جسمه . بل بقيت هذه الروح صغيرة لاتملأ الجسم وضعيفة لاتقوى على توجيهه والسيطرة عليه ، ومن هنا نشأت هوة بينهما . فكأنما اصبح الانسان فى حاجة الى قوة روحية تعادل قوته المادية (١) وهكذا كانت نتيجة استعمال الآلات زيادة فى قوة الانسان المادية واستقرارا يعد نقصا فى قواه الخلقية ، بل ان نتيجته كانت وبالا على قيمة العمل الخلقية من حيث هو عمل انسان يتميز بعقل خلاق ، ويمكننا ان نستخلص من ملاحظات (فريدمان) Friedman ان استعمال الآلة او شك ان ينتزع من الانسان انسانيته ، ويجعل منه مجرد آلة غير واعية للعمل الذي تقوم به . لاسيما في «العمل المسلسل» حيث يتعين على الأنسان العامل ان يؤدي حركة رتيبة جزئية متكررة على الدوام ، كأن يلصق ورقة «العلامة المسجلة» طيلة اليوم بل طيلة السنة ان لم يكن ذلك طيلة المدة التي يقضيها العامل فى المعمل . لاشك ان استعمال الآلة يقتضي تقسيما متزايدا للاعمال ، غير ان هذا التقسيم الذي لم يعرف حدودا قد بلغ مرحلة اصبح فيها العمل «مفتتا» على حد تعبير (فريدمان) فلم يعد العامل فى المصانع الآلية يعرف مهنة معينة يقوم

(1) Bergson : Oeuvres P.U.F.P. 1238 - 1239

السوق فهو تابع للعرض والطلب . فان زاد الطلب على العرض زاد الثمن في السوق عن الثمن الطبيعي . وان زاد العرض على الطلب كان الأمر بالعكس . غير ان ارتفاع الاثمان من شأنه ان ينشط العرض، ونتيجة لذلك تنخفض الأسعار في المستقبل . كما ان انخفاض الأثمان من شأنه ان يقلل من العرض وبالتالي من الأنتاج . فترتفع الأثمان كذلك في المستقبل . وهكذا ينظم قانون العرض والطلب حركة الاسعار تنظيما طبيعيا وهو بذلك في غنى عن تدخل الدولة او الأعتبارات الخلقية التي من شأنها تثبيط النشاط الطبيعي للاقتصاد .

ثم ان هذا القانون الطبيعي يضبط أيضا حركة الأجور . فالأجر ان كان منخفضا لم ترغب فيه الأيدي العاملة فيضطر ارباب العمل الى رفعه لحاجتهم الى اليد العاملة غير ان الأجر اذا ارتفع كثيرا تنافست عليه الأيدى العاملة وبالتالي انخفض مقداره نتيجة لكثرة الأيدى العاملة وقلة مناصب العمل وهكذا دواليك .

تلك هي الأسس العامة التي قام عليها الأقتصاد الحر في القرن التاسع عشر والتي انشات فلسفة رأسمالية صناعية تبرر حق الملكية الخاصة لوسائل الانتاج من مثل المصانع والمزارع والشركات التجارية . وتقسم المجتمع الرأسمالي الصناعي الى ثلاث طبقات اساسية : طبقة الرأسماليين وهم الذين يملكون وسائل الانتاج ويكلون استخدامها للاجراء ، وطبقة الصناع وهم الذين يملكون وسائل الانتاج ويستعملونها بأنفسهم ، وطبقة الاجراء وهم الذين لايملكون الا القدرة على العمل التي يستخدمها الرأسماليون في مقابل أجرة .

٧ - الاشتراكية الماركسية

لكن واقع البلاد الرأسمالية الصناعية يكذب تفاؤل انصار الحرية الاقتصادية في القرن التاسع عشر . ذلك ان ارباب المصانع قد أثروا اثراء فاحشا على حساب العمال الذين كانوا يعيشون في ظروف قاسية جدا . كما ان تبرير حرية الملكية الخاصة لم يعد له معنى بالنسبة الى الاجراء الذين لم تكن اجورهم تفي بضروريات العيش ، مما اضطرهم

الى تشغيل ابنائهم فى سن مبكرة عساهم يحصلون على مزيد من الرزق • فازدادت بذلك وفرة اليد العاملة واصبح ارباب المصانع يتحكمون فى الأجور التى كان يقبلها العامل مهما كانت زهيدة ، خشية البطالة والاملاق . وكان بذلك «يتخلى» عن حريته وحقه في مناقشة الأجور . وبمثل هذا يصبح العامل مهددا فى حياته وكرامته امام جشع ارباب رؤوس الاموال.

لكن مثل هذه الاعتبارات الأخلاقية ليست هي التى دفعت (ماركس) الى مناهضة الرأسمالية الحرة ، بل هو يرى ان النظرة العلمية الى بنية الرأسمالية الحرة ، على ضوء الجدلية الهيغيلية القائلة بان التناقضات هي التى تطور التاريخ ، تكشف لنا عن التناقضات الداخلية التى تتضمنها الرأسمالية والتى تتسبب فى تقويضها من اساسها . لأن الرأسمالية تعامل نشاط العمال معاملة البضاعة ، وقيمة البضاعة تتمثل في مقدار العمل المبذول فى انتاجها في وقت محدد . ولهذا يكتفي ارباب المصانع بدفع اجرة مساوية للجهد اللازم في وقت محدد لانتاج وسائل العيش بالنسبة للذين يبذلون هذا الجهد وهم العمال . ومعنى هذا ان قيمة العمل المبذول تقدر بقيمة المواد اللازمة لتعويضه ، وبالتالى لانتاجه مرة اخرى لا غير ، بيد ان ماركس يلاحظ ان رب العمل لايكتفي بتشغيل العامل عددا من الساعات متناسبا مع ما يحتاجه من اجرة يجدد بها قوته التى ضاعت منه اثناء العمل بل هو يشغله عددا من الساعات اكثر من ذلك حتى يكون عدد ساعات العمل المتجسمة فى الانتاج اكثر من عدد ساعات العمل اللازمة لتعويض النشاط . مثال ذلك ان ست ساعات من العمل تكفي لأن يحصل بها العامل على قوت يومه وبعض الأشياء الأخرى الضرورية . لكن رب المصنع يلزم العامل بان يشتغل ثماني ساعات يتجسم العمل اثناءها فى اشياء يبيعها صاحب المصنع بقيمة مدة العمل التى لزمت لانتاجه . وبهذا يأخذ الرأسمالي قيمة ساعتين من العمل دون القيام بأي عمل، وهو ما يسميه (ماركس) «بالقيمة الفائضة» التى يحرص الرأسمالي دوما على رفعها . لكن العمال الذين يتقاضون اجورا غير متكافئة مع ساعات العمل الذي يبذلونه ، لايبقى معهم مبلغ فائض على ضروريات العيش لشراء المنتوجات التى صنعوها بأيديهم ، وهذا مظهر من مظاهر «التخلي» والتنازل

فتكسد المصنوعات ويقل الطلب ، فيضطر صاحب المصنع الى تسريح عدد من العمال . فتقل نسبة الطلب مرة اخرى مضاعفة ، وتبدأ الأزمة الاقتصادية .

كما ان الرغبة فى انماء «القيمة الفائضة» يجعل الراسماليين يعمدون الى ترويج بضائع لاتعرف الكساد مثل المعدات الحربية التى تضطر الدول الى شرائها دفاعا عن مصالحها او جلبا لها . وبهذا تتوفر وسائل الحرب ودوافعها فينشط الانتاج اثناء الحروب وبعدها لتعويض الخسائر واستعدادا لحروب اخرى على غرار ما هو واقع الآن في الولايات المتحدة .

ثم ان الرأسمالية تتطور نحو المركزية . ذلك ان «رأس المال الميت» المتمثل فى الآلات والمواد الأولية مضطر الى التضخم تحت ضغط انتشار استعمال الآلات ، ونتيجة لهذا ينخفض مقدار «القيمة الفائضة» ، لان جزءا كبيرا منها يستهلكه توفير الآلات الجديدة . لكن لايستطيع شراء مثل هذه الآلات التى ترفع نسبة الانتاج الا الأغنى من ارباب الصناعة · فيفلس ارباب الصناعة الضعفاء لعجزهم عن المنافسة ، وفي نهاية المطاف يستولي الراسمالي الأقوى على جميع الصناعات .

وهكذا استنتج ماركس ان الراسمالية تؤدي الى الأزمات الاقتصادية والحروب والمركزة مما تصبح معه الثورة الاشتراكية قاب قوسين او أدنى . لأن الراسمالية ، في ظن ماركس هي التى تمهد الطريق امام الاشتراكية ، بقضائها على صغار الرأسماليين وجعلهم عمالا و بانشائها لمختلف الاحتكارات التى تتحول مباشرة الى اقتصاد جماعي تشرف عليه وتمارسه طبقة العمال وتملك فيه الدولة وسائل الانتاج .

لكن النظرة الموضوعية الى تطور الأوضاع فى البلاد الرأسمالية الصناعية تبين لنا أن الأحداث لم تجر كما تنبأ بها (ماركس) . اذ ان النظام الاشتراكي لم يقم حتى الآن على الأقل في بلاد ذات نظام رأسمالي ، بل في بلدان يقوم اقتصادها على الزراعة بالدرجة الأولى وعلى رأسها روسيا نفسها ، كما ان وضعية العمال فى بعض البلاد الرأسمالية بدل ان تسوء أخذت الآن تتحسن شيئا فشيئا ، مما قلل من حدة الصراع الطبقي . وابتعد بذلك خطر الثورة العارمة التى كان ينتظرها ماركس ، لاتساع مجال الاصلاحات التى مهما كانت جزئية فانها قد

حسنت وضعية العمال الذين استطاعوا باتحادهم في النقابات ان يحصلوا على العطل السنوية المأجورة . وعلى التخفيض من ساعات العمل. كما اصبحت الدولة تحتفظ بحقها في مشروعية الدفاع عن الجانب الانساني في النشاط الاقتصادي · ولكن رغم كل هذا فليس بامكان احد ان ينكر روح العدالة الاجتماعية التى كانت تلهم الماركسية نشاطها · ولئن لم تصدق تنبؤات (ماركس) جميعها في تطور النظام الرأسمالى الصناعي فان هذا لا يعني ان هذا النظام ليس قائما على الحيف والظلم الاجتماعي . ومهما كانت الاصلاحات التى اضطر ارباب العمل الى تحقيقها لصالح العمال خوفا من ثورتهم فان توفير القيمة الفائضة يبقى دائما هو همهم الاساسي . وهو نوع من بيع المال بالمال الذى تحرمه الشريعة الاسلامية

٨ - الاقتصاد الاسلامي

ان لكل من الاقتصادين الرأسمالي والشيوعي فلسفة يرتكز عليها . فالرأسمالية تمجد الفردية وتفسح المجال امام الحرية الاقتصادية لكسب الثروة ومضاعفتها لخدمة المصالح الشخصية بجميع الاساليب . ظنا منها ان في تحقيق المصلحة الفردية تحقيقا لمصلحة المجتمع بصورة طبيعية . وقد بينت التجربة ان الحرية في تحقيق المصلحة الفردية سرعان ما تؤول الى هيمنة تشمل الضعفاء وهم سواد المجتمع .

اما الشيوعية فانها تمجد الجماعة وتملكها وسائل الانتاج وتلغي الملكية الخاصة او تكاد فتصبح الثروات جميعها ملكا مشاعا بين جميع افراد المجتمع وتوزع المنتوجات وفقا لحاجة كل فرد في مقابل مايبذله من عمل حسب قدرته . وتشرف على النشاط الاقتصادي اتقاء للازمات التى تنتج عن المنافسات . وبهذا تمحي فردية الفرد ولايعود لوجوده من معنى الا ضمن الجماعة التي تستعبده وتخضع مصلحته لمصلحتها ·

اما الفلسفة الاسلامية فانها تمجد الفرد والجماعة في آن واحد وعلى حد سواء . وتقدم نظاما اقتصاديا يكفل مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة معا . فيعترف للفرد بحقه في ثمرة عمله وبحق المجتمع في ثمرة العمل الشخصي . وبهذا يحد من انانية الفرد وطغيان رأس ماله ، كما يحد من استبداد الجماعة وقتلها لمواهبه والتصرف في ثمرة

نشاطه كلها ، لان مبدأ التعامل الاقتصادي فى الاسلام قائم على اساس الاخلاق والتعاون والتراحم المستمدة من مثل عليا ، لامجال فيها للصراع بين الافراد ، كما هو الحال فى النظامين الرأسمالي والشيوعي، بل بين الانسان ونفسه الانانية لتحقيق المثل العليا التى وضعتها العقيدة الاسلامية لامن اجل استقامة الحياة المادية فحسب بل وكذلك من اجل الارتقاء الى الحياة الروحية . فـ « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا » (الكهف ٤٦) . فالاسلام يمزج بين الحياة الاقتصادية والحياة الاخلاقية مزجاتاما لاتنفصل بيه احداهما عن الأخرى لأنه يضع للحياة مفهومين ممتزجين ايضا احدهما مادي والأخر روحي يكملان نظرة الانسان إلى الوجود الذى تعد بدايته مادية ، ونهايته روحية .

فالانسان لايعيش من اجل الحياة الدنيا فقط ، حتى يكون كسب المال ، وبالتالى توفير اسباب الحياة المادية هو الهدف الاول والاخير ، بل هو يعيش ايضا استعدادا لحياة اخرى سبيلها الوحيد الاخلاق الحميدة . فالمال مجرد وسيلة لحياة لاعناء فيها ولا شقاء بل المال مال الله . «وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ... » «وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ... » والاستخلاف ليس ملكا . ولهذا منع الاسلام كنز المال « كي لايكون دولة بين الاغنياء منكم » بل يجب ان يصرف في الوجوه التى حددتها الشريعة لرعاية مصلحة الجماعة . كما ان احتكار الأراضي في غير فائدة المجموعة ممنوع فى الاسلام . اذ كما جاء في الحديث المأثور « ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين » وفي مقابل هذا جاء ايضا ان « من احيا ارضا مواتا فهي له » . بل ان الاسلام يطلب من الذين يملكون اراضي واسعة لايستطيعون زراعتها كلها ان يمنحوها اخوانهم ليستغلوها دون كراء ، بحيث ان كل ما زاد على حاجيات الفرد فهي من حق الجماعة .

المـــراجـع :

محمد باقر الصدر : فلسفتنا .

طه عبد الباقي سرور : دولة القرآن

ميرزا محمد حسين : الاسلام وتوازن المجتمع .

مصطفى السباعي : اشتراكية الاسلام .

L. Baudin : Précis d'histoire des Doctrines Economiques

J. Y. Calvez : La Pensée de Karl Marx

D. Huisman : N. P. de Philosophie

G. Friedman : Ou va le travail humain ?

G. Friedman : Le Travail en miettes

الحريـة

١ طرح المشكلة ـ ٢ شبه انصار الحتمية ـ ٣ مناقشة - ٤ براهين حرية الاختيار

١ - طرح المشكلة

الى هنا وعلى ضوء ماقلناه في الارادة والمسؤولية يمكننا الآن ان نتساءل هل الانسان حرفى اختيار الافعال التى رايناه يقوم بها ، ام هو مجبور على فعلها ؟ وبعبارة اوضح هل افعال الانسان مجرد حوادث تندرج ضمن سلسلة الحوادث الطبيعية التى يمكن التنبؤ بها عندما تتوفر شروط حدوثها كبقية الحوادث الطبيعية الاخرى ؟ ام انها بداية مطلقة؟ وينبغي ان نلاحظ اننا عندما نتحدث عن البداية المطلقة بالنسبة الى افعال الانسان فاننا لانعني بذلك ان هذه الافعال ليس لها دواع واسباب ، وانما نريد ان نقصر هذه الدواعي والاسباب على الذات الفاعلة لاغير . وعندئذ تؤول مشكلة الحرية الى طرح هذا السؤال الدقيق : هل الانسان شيء كبقية الأشياء الطبيعية المنفعلة ، تجري عليه الحوادث كماتجرى عليها ، والفرق الوحيدبينهما هوانه وحده الذي يشعر بجريانها عليه ، ام انه هو منبع افعاله ومصدرها ، وانه بالأضافة الى شعوره بجريان افعاله منه ، يشعر انه هو الذى يجري هذه الأفعال ، ويتصرف فيها بالفعل او الترك وفقا لاختيار يقوم به بين عدة افعال اخرى يحس انه كان بامكانه ان يأتيها . وينبغي هنا ايضا ان ننتبه الى ان الوجوب الأخلاقي لايتنافي مع حرية الاختيار . اذ ان هذا الوجوب صادر من الذات الفاعلة واليها . فليس هناك الزام خارجي بل اختيار يمليه العقل على الارادة فتتصرف عندئذ وفقا للطبيعة الداخلية التي هي الكيان الشخصي .

٢ - شبه انصار الحتمية

يزعم انصار الحتمية العلمية ان التنبؤ العلمي لايقتصر ميدانه على الظواهر الفيزيائية

الكيميائية على مستوى الكائنات الجامدة بل يشمل ايضا حركات جميع الكائنات الحية بما فيها افعال الانسان . فهم يعتقدون ان ما يصدر عن الانسان من افعال وافكار لايختلف من حيث الكيف عن الظواهر الفيزيائية الكيميائية ، وان لكل ذلك علاقة بالمثيرات هي علاقة المعلولات بعللها . فاذا اطلعنا على جميع الشروط التى تحيط بالانسان في وضعية ما استطعنا ان نتنبأ بنوع تصرفاته فيما بعد،على اساس ان الشروط الواحدة تعطي نتائج واحدة وان هذه الشروط اذا ما توفرت اعطت نتائجها حتما ، وهم يرون على وجه الخصوص ان هذه الحتمية تتجلى في السلوك النفساني وفي السلوك الاجتماعي .

اما بالنسبة الى السلوك النفسانى فان المدرسة السلوكية ترجع افعال الانسان الى الافعال المنعكسة الشرطية ، ويرجعها التحليل النفساني الى الغرائز وخاصة منها الليبيدو. وبالاضافة الى هذا فانا نشاهد ان طبع الانسان ثابت . وتشترك هذه الأراء الثلاثة جميعا في فكرة عامة،هى ان الحياة النفسية،وبالتالي، افعال الانسان وافكاره يمكن ارجاعها الى قوانين ثابتة . ويمكن التنبؤ بها عند معرفة شروطها .

واما بالنسبة الى السلوك الاجتماعي، فان النزعة الاجتماعية تزعم ان المجتمع يمارس ضغطا على الفرد ، مما يجعل هذا الضغط يحدد افعال الأفراد . وهو يتجلى فى التربية والتقاليد ، وتمارسه الأسرة والوسط والمهنة والقوى الاقتصادية . وعلى هذا فانه يمكن القول حسب رأي بعض علماء الاجتماع بان سلوك الانسان - الذي هو حيوان اجتماعى بالطبع - سلوك منتظم يخضع لقوانين ثابتة احصائية . مثل الزواج والطلاق والحرص على توفير المواد الغذائية عند توقع نفادها .

ويزعم انصار الحتمية الفلسفية ان الحرية لاوجود لها في عالم يستمد وجوده من غيره ؟ فالجبرية يقولون على لسان رائدهم جهم بن صفوان (القرن الثاني الهجري) «انه لافعل لأحد فى الحقيقة الا الله وحده وانه هو الفاعل وان الناس انما تنسب اليهم افعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه الا انه خلق للانسان قوة كان بها الفعل وخلق له

ارادة للفعل واختيارا له منفردا بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا ولونا كان به متلونا» (١) وهذا الرأي مبني عندهم على اصل فى العقيدة هو ان الله مطلق القدرة خلق العبد وافعاله وهو يعلمها قبل صدورها من العبد بعلمه المطلق ، وقد عبر عن ذلك ابن سينا بقوله «لو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التى فى الارض والسماء جميعا وطبائعها لفهم كيفية ما يحدث فى المستقبل » . (٢)

والى شيء من هذا القبيل ذهب ليبنيتز الذي يرى انه من الناحية المنطقية لايمكن ان تنفصل الصفات عن الذات بحيث ان تصور هذه الذات يتضمن الاحاطة بجميع صفاتها التي تتقوم بها، فيمكن اذن لذى العلم المطلق ان يحيط علما بجميع هذه الصفات هذا علاوة على ان حرية الاختيار تتنافي تماما مع مبدأ السببية القائل بان لكل بداية فى الوجود علة . ولاسيما مع مبدأ الأطراد القائل بان العلل الواحدة تعطي معلولات واحدة . اذ الفعل الحر يكون فعلا غير معلول ، كما يمكن للذات الواحدة فى الاحوال الواحدة ان تصدر عنها افعال مختلفة .

٣ - مناقشة

ان الشبه التى اعتمدها انصار الحتمية يمكن ردها ، لأن الحتمية ذاتها القائمة على امكانية التنبؤ فى مجال الحوادث الطبيعية الصادرة عن غير الحيوانات الراقية هى مجرد اعتقاد يستعين به العالم على التعرف بالقوانين الطبيعية التى هي في الحقيقة ليست سوى توقع الاطراد اعتمادا على ما حدث في السابق . وليس لديه اي ضمان ضروري بان ماحدث فى السابق على شكل معين سوف يحدث على الشكل ذاته فى المستقبل ، اذن فالحتمية تبقى مجرد فرض يستعين به الباحث على سلك الظواهر السابقة فى صيغة كلية تعبر عن الاطراد المتوقع فى حدوث مثل هذه الظواهر في المستقبل ، وهو لاجرم فرض جد مفيد فى اقامة قواعد العلم .

---

١) ابو الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١٢ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

٢) ابن سينا : النجاة .

غير ان توسيع نطاقه لكي يشمل حتى الظواهر البشرية هو اعتساف محض مؤسس على موقف اعتقادي يوحد بين ما هو ليس واحدا بالنوع ، اذ الانسان ليس شيئا من الأشياء الطبيعية ، انه يستطيع ان يتحكم في طبعه وان يخيب في كثير من الأحيان ظن المراقبين كما يستطيع ان يغير الكثير من عاداته فيفسد على المتوقعين خطتهم ، بل انه في الغالب يختار عاداته وفقا لغاية معينة،حتى اذا ماتغيرت هذه الغاية تكيف مع الوضع الجديد . وهذه القدرة على التكيف المتمثل في اختيار نوع من الحلول تبعا لنوع من الاوضاع ، وفي الاستعداد لمجاوزة الوضع القائم ولو عن طريق التخيل والاستباق الذهني تجعلنا نعتقد ان سلطان الغرائز لدى الانسان ليس كما يتوهمه انصار الحتمية النفسانية ، اذ الغريزة انما تفسر السلوك الرتيب ولا تقوى على تفسير السلوك البشري المتكيف الذي هو دائما سلوك مناسب من بين عدة سلوكات ممكنة ،

ولا ريب ان المجتمع يمارس بتربيته وتقاليده ضغطا على الفرد الذي يعاني منه الكثير . غير ان هذه المعاناة تكون في اغلب الاحيان واعية يرتضيها الفرد عن طواعية ويشعر انها تهدد حريته في الاختيار وعندئذ يتخذ في قرارة نفسه موقفا يجعل سلوكه موافقا لما يتطلبه المجتمع بفضل قدرته على التكيف . وفي هذه الحالة لاتكون موافقته لمطالب المجتمع دليلا على ان هذا المجتمع هو الذي يعين ويحدد سلوكه . هذا علاوة على ان الحتمية الاجتماعية انما هي مبنية على معطيات احصائية لاتأخذ بعين الاعتبار العملية النفسية التي تسبق وترافق ظاهرة السلوك والتي تعد المجال الحقيقي العميق الذي تتجلى فيه فكرة الحرية والشعور بحرية الاختيار .

واما بالنسبة الى الجبرية فانه يرد عليهم بان الله مادام قد خلق للانسان قوة كان بها الفعل وخلق له ارادة للفعل واختيارا له فان هذا الاختيار لايمكن ان يكون ـ بالتعريف ـ الا بين عدة ممكنات يعلمها الله مسبقا وعندما ينفذ الانسان احدها بعد اختياره فان ذلك لايتنافي مع علم الله المسبق لأن الممكنات جميعها معلومة لله . وهذا الرد يتوجه ايضا الى ليبنيتز في احدى شبهه . واما دعوى منافاة حرية الاختيار لمبدأ السببية فانها لاتستقيم

لأننا لانرى ان الفعل الحر ليس معلولا بل هو معلول . وعلته الانسان . وبمقتضى هذه العلية هو مسؤول . واما مبدأ الاطراد فقد قلنا انه مجرد مسلمة مفيدة فى غير مجال الانسان . لان الانا كما يرى برغسون دائم التغير مع الاحتفاظ بهويته عبر هذا التغير المستمر . وهكذا يتبين لنا ان مبدأ السببية لايتضمن امكانية استنتاج المعلول من العلة مسبقا كما ان مبدأ الأطراد بين العلة والمعلول لايستقيم بالنسبة الى الانسان ، وعلى هذا يمكننا ان نقول ان افعال الانسان يمكن تفسيرها بعد وقوعها اما التنبؤ بها فذاك انما يكون عن طريق التخمين لاغير .

٤ – براهين حرية الأختيار

١ ـ **البرهان النفساني** : يرى المعتزلة ان «الانسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف . فاذا اراد الحركة تحرك واذا اراد السكون سكن ، ومن انكر ذلك جحد الضرورية فلولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد المراد لما احس من نفسه ذلك » . (١)

وينبغي استبعاد بعض الصور التى ورد بها هذا البرهان عند بعضهم . فديكارت عندما يقول : اننا جد متأكدين من الحرية ومن اللامبالاة الموجودة فينا بحيث ليس هناك اي شيء نعرفه بوضوح اكثر مما نعرفها » . (٢) انما يقصد حرية اللامبالاة وتساوي الدواعي وهذه حرية وهمية . اذ لاحرية بدون اختيار ولااختيار من دون مداولة بين مختلف الدواعي.

٢ ـ **البرهان الاخلاقي** : ويرى المعتزلة ايضا ان فى شهادة الضمير دليلا على حرية الاختيار . فالتكليف عامة كيفما كان مصدره يطلب من المكلف الفعل او الترك . فاما ان يكون المكلف عاجزا عن التنفيذ فيكون تكليفه سفها ومتناقضا . واما ان يكون التكليف طلبا ممكنا صدوره من المكلف فيكون له الخيار فى فعله او تركه . (٣)

---

١) الشهرستاني : نهاية الأقدام ــ ص ٧٩ ــ ٨٣

(2) Descartes : Principes I, 41

٣) الشهرستاني : نهاية الأقدام ص ٧٩ ــ ٨٣

وهذا ماذهب اليه(كانط)ايضا عندما رأى انه يجب التسليم بوجود الحرية من اجل تأسيس الأخلاق. اذ التكليف لايستقيم الا اذا كان من يتوجه اليه الأمر حرا مختارا . والأبطل الايجاب وزالت المسؤولية وتعطل الثواب والعقاب تبعا لذلك . يقول كانط اذا كان «يجب عليك فانت اذن تستطيع » . غير ان كانط لايعتبر هذا القول برهانا على وجود الحرية . بل هو يعتقد ان العقل يعجز عن البت فى امرها لتكافيء ادلة الاثبات والنفي التى يقيمها العقل الخالص وانما العقل العملي هو الذي يضطر الي التسليم بها .

٣ ـ البرهان الميتافيزيقي : وعلى الرغم مما ذهب اليه كانط فانه يمكن البرهنة على وجود الحرية . وهنا ينبغي ان نرفع لبسا شائعا مفاده ان البرهنة تعنى جعل النتيجة ضرورية ، والقول بان الحرية ضرورية هو نفي لها . والواقع ان هذه مغالطة تخلط بين الحرية من حيث هي فكرة تندرج فى سياق منطقي وتلزم من حيث هي كذلك من يسلم بالمقدمات التى تنتجها ، وبين الحرية من حيث هى فعل يمارسه الانسان ويندرج فى سياق وجودي عملي .

وفحوى البرهان ان الارادة تميل بالضرورة الى الخير المطلق . فاذا كان الشيء لايمثل الخير الاسمى امكن للانسان ان يحكم عليه بعدم الخيرية وان يرغب عنه ، فلا تضطر الارادة عندئذ الى طلبه ، والواقع انه لاواحد من الأشياء الجزئية يمثل الخير الاسمى ، اذن لاواحد من الأشياء الجزئية وبالتالى لاواحد من الخيرات الجزئية يحددالارادة ويعينها فاذا ما ارادت احد الخيرات الجزئية فذاك انما يكون من تلقاء نفسها .

ان هذا البرهان يستمد قوته من اتباع الحرية للعقل الذي يتصور الخير المطلق ويحكم بالنقصان على الخيرات الجزئية بمقارنتها بالخير الاسمى. اذن فالحرية من خواص الكائنات العاقلة.

والى هنا ينبغي ان ننتبه الى اننا اذا كنا قد انتهينا الى ان الانسان حر مختار فى افعاله فان هذا لايعني ان حريته تقوى على تغيير قوانين الطبيعة بل ان افعاله من حيث جريانها فى عالم الطبيعة مضطرة الى مراعاة القوانين والسنن الطبيعية ، ومعنى هذا ان تنفيذ الفعل الحر لايتم الا وفقا للقوانين الطبيعية والشروط الخارجية . وهذا ما قصده(ابن رشد)عندما

قـــال : «انه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هي اضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا الا بموتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين جميعا ، واذا كان ذلك فالأفعال المنسوبة الينا ايضا يتم فعلها بارادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها » . (١)

المراجـــع :

الشهرستاني : نهاية الأقدام .

زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية .

ابن رشد : مناهج الأدلة .

R. Jolivet : Traité de philosophie T. I

D. Huisman et A. Vergez : N. P. de philosophie T. I

Baudin : Cours de psychologie

Mossé Bastide : la liberté P.U.P. (sup.)

J Laporte : La conscience de la Liberté Flammarion

١) ابن رشد : مناهج الادلة : ٢٦٥ ــ ٢٢٦ مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

الباب الخامس والعشرون

الانسان ومَصيرُه

١ - الانسان والحيوان ٢ - رأي الدين ٣ - رأي العلم
٤ - نقد النزعة المادية ٥ - كرامة الانسان والالحاد
٦ - التوفيق بين العلم والعقيدة

١ - الانسان والحيوان

ان الانسان حيوان لكنه حيوان عجيب . اذ مهما شاركته الحيوانات الشبيهة في الخصائص البيولوجية ، ومهما عد آخر حلقة فى سلسلة التطور الحيوانى ، فانه يبدو انه هو الوحيد الذى يستطيع ان يتساءل عن نفسه وعن طبيعته ومصيره . لكنه من دون شك هو الوحيد من بين جميع الحيوانات الذي ١) يصنع الادوات ابتداء من الحجر المنحوت الى الآلات الايليكترونية الحديثة . و٢) ينطق ويخاطب امثاله بمختلف الاشارات اللغوية والتشكيلية.و٣) يعيش فى مجتمع قائم على احترام القوانين التى تميز بين الممنوع والمباح.

ولئن بدا ان بعض الحيوانات تشارك الانسان حتى فيما يبدو انه خاص به مثل استعمال الشامبانزى للعصا وتخاطب النحل عن طريق حركات خاصة ، والنظام الجماعي عند النحل والنمل ، فان الشامبانزى لايصنع الأدوات ، كما ان النحل والنمل انما يصدران في نشاطهما عن الضرورة الغريزية التى لايحيدان عنها ابدا ، في حين ان الانسان كثيرا ما يخرج عن القوانين الاجتماعية لأسباب كثيرة . واذا كان نشاط بقية الحيوانات لاينفصل عن الأهداف الحيوية ، فان الانسان هو الحيوان الوحيد الذى يستطيع ان يسلك سلوكا نزيها . ومهما ارجع البعض العلوم الى الحاجة الى التكيف ، والفنون الجميلة الى السحر ، فان العلم اصبح بحثا عن الحقيقة ، والفن طلبا للجمال الخالص من جميع انواع الاستفادات . فالانسان اذن هو الوحيد من بين بقية الحيوانات الذي يستطيع ان يقوم

باعمال لاتخدم الحاجيات البيولوجية ، فهو يطلب المعرفة من اجل المعرفة ويحب من اجل المحبة . ولئن كانت بعض الحيوانات تحنو على صغارها ويتعلق الذكر منها بالأنثى مدة السفاد ، فان مثل هذا النشاط انما يتم في الواقع بدافع الغريزة لفائدة الفرد والنوع في آن واحد . كما يمتاز الانسان عن بقية الحيوانات بقيامه بأفعال لاعلاقة لها بنشاطه الحيوى . مثل حفلات الزفاف ومراسيم الجنائز . فكأنه بذلك يتعالى عن وضعيته الحيوانية ويترفع عن صورتها البيولوجية المادية ليتجلى من وراء جسمه الحيوانى روحا لايحيا من أجل الجسم فقط .

٢ - رأي الدين

ان اولى مظاهر كرامة الانسان انما تجلت في الدين الذي جعل منه كائنا ممتازا ، خلق الله كل شيء من اجله وكرمه بالعقل «ولقدكرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (الاسراء ـ ٧٠) . كما جعله قادرا على ارتقاء جميع مدارج الكمال ليقترب منه . بل هداه الصراط المستقيم ان هو شاء سعادة الدارين ، والا فجزاؤه العذاب الألـيم . واذا كان الانـسان متناهي الضعف امام قدرة الله وجبروته ، فقد جعله الله اقوى المخلوقات بحيث ان همته لو تعلقت بما وراء العرش لنالته . وهذ امر لايستطيعه حيوان آخر غير الانسان . وعلى هذا فالهوة سحيقة بينه وبين الحيوان الأعجم الذي يفنى بفناء جسمه،والذي انما خلق من اجل الانسان فقط . بينما ابن آدم مستمر الوجود وكل ما في الأمر انه بالموت ينتقل من حياة اعدادية الى حياة سرمدية يسبح فيها بحمد خالقه الذي انعم عليه بالوجود .

٣ - راي العلم

لكن الاكتشافات العلمية الكبرى ولا سيما الفلكية منها قد خلقت تيارا من التفكير وجد فيه اصحابه وسيلة لتغيير نظرة الانسان الى الكون . فبدت الأرض عندئذ مجرد كوكب صغير وذرة من التراب لاتذكر بالنسبة الى الأبعاد الفلكية الشاسعة . ثم جاءت

نظرية التطور لتمد جسرها على الهوة السحيقة التى كانت تفصل آنذاك بين الانسان والحيوان واصبح الانسان فى زعمها مجرد حيوان متطور له قرابة بالقرد بل بالحلزون . وقد أتت معطيات التاريخ القديم بكثير من «الشواهد» على هذا التطور. فاذا كانت سعة جمجمة الانسان فى العصر الحجرى لاتختلف عن سعة جمجمة الانسان الحالي (١٥٠٠سم٣) وكانت آثاره تشهد له بانفصاله التام عن القردة الحالية مثل انفصالنا نحن عنها ، فان جمجمة رجل (نياندرتال) تشبه جمجمة القردة . اما رجل العصر الحجري الاول فان سعة جمجمته لاتبلغ احيانا ١٠٠٠ سم٣ . كما يكاد شكلها يكون همزة الوصل بين الانسان الحالى وكبار القردة الشبيهة به .

وقد جعلت هذه المعطيات جميعها بعض المفكرين يميلون الى الاعتقاد بان الفرق الوحيد بين الانسان والحيوان انما هو فرق فى درجة التعقيد لا غير .

ثم جاء علم وظائف الأعصاب فكشف عن الارتباط الوثيق بين الفكر والبدن فى دراسته لمختلف الاضطرابات الادراكية . وتبين ان لها مراكز خاصة بها في مختلف التلافيف الدماغية. وقد اصبح اليوم ثابتا ان لأحوالنا النفسية علاقة بافرازات الغدد الصم ولسلوكنا الاجتماعي صلة واضحة بالتربية التى تلقيناها فى مجتمعنا . واخيرا جاء التحليل النفسي واماط اللثام عن الأهواء والغرائز التى توجه سلوك الانسان توجيها لاشعوريا

وهكذا تكون العلوم الحديثة قد كشفت عن «تفاهة» الانسان ازاء الكون الرحيب وعن اصله الحيواني وعن غرائزه التى لاتختلف عن غرائز بقية الحيوانات الأخرى التى كان يظن انه يمتاز عنها بعقله ، بينما هو فى الحقيقة مجرد نتيجة لآلية الكيمياء العضوية وثمرة العماية المطلقة . فليس هناك غاية يسير اليها الانسان وليس هناك عناية تسير الانسان .

وبمثل هذا انتهى البعض الى تكوين نظرية مادية عن الانسان وعن الحياة . فجردوا الانسان من الروح ومن الحرية ومن السمو الروحى .

٤ - نقد النزعة المادية

- ان المادية فى نظرتها الى الحياة والانسان ليست سوى نظرية كبقية النظريات الأخرى

لكن هذه النظرية وليدة العقل الذي يتجلى فيها من حيث اراد الاختفاء والزوال . ويسمو فيها من حيث هو ذات وضعت هذه النظرية من جهة اخرى . فالانسان المفكر هو الذي كشف عن وضعيته ضمن هذا الكون الرحيب وحتميته . وهو الذى كشف ايضا عن بعض قوانين سلوكه واصولها العميقة ضمن مراحل تطوره . وحتى التحليل النفسي عندما يؤكد ان جميع انواع السلوك عند الانسان تابعة لأهوائه وغرائزه فهو لايستطيع ان ينكر ان هذه الحقيقة نفسها انما يؤكدها العقل ذاته . فعقل الانسان هنا هو الذى يصحح نفسه بنفسه وهو في تصحيحه هذا ينمو ويرقى فتزداد بذلك الهوة اليى تفصله عن الحيوان الأعجم اتساعا .

٥ - كرامة الانسان والالحاد

واذا كانت اغلب الفلسفات تربط بين كرامة الانسان ومصيره فان بعضها لايجد في هذه العلاقة اية ضرورة ، على اساس ان مصير الانسان بيد الانسان ، وهو الذي يحدده ولاتفرضه عليه ارادة مفارقة . هذا ما يزعمه (نيتشه) Nietzsche وخلفاؤه الوجوديون الملحدون الذين يرون ان الانسان لايستطيع ان يسترد كرامته الا اذا امتلك مصيره وتخلى عن الله الذى يظن انه يفرض عليه هذا المصير مسبقا . واذا كان (نيتشه) يدعو صراحة الى «قتل» الله لأحياء الانسان ، فان دعوة (سارتر) الى تحرير الانسان من «ربقة» الله ليست أقل صراحة . اذ هو يرى ان ليس للانسان ماهية ولا طبيعة ، بل هو خالق افكاره وافعاله ومنشيء القيم التى تعطي لحياته جميع معانيها التى كان الله «يسلبها منه» .

والى مثل هذا يذهب ماركس الذي يرى ان الانسان لأيمتلك سيادته الا اذا امتلك مصدر وجوده، اى عندما لايرى مصدر وجوده خارجا عنه . وعندئذ يستطيع ان يحقق طبيعته ويرضي حاجاته ويقيم مجتمع العدالة والسعادة اللتين يحلم بهما . لأن الانسان في نظره قد بقي حتى الآن محروما ضمن طبيعة قاسية وفي مجتمع سيء التنظيم، تسوده روح الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، وتمايز الطبقات الاجتماعية واستغلال الانسان لأخيه الانسان . ولن يبلغ الانسان هذا المجتمع العادل السعيد الا بالثورة التى تطيح بالطبقات وتقيم مجتمعا بدون طبقات . وبذلك يمتلك الانسان سيادته على الطبيعة بواسطة التقنية . وعندئذ يكون

الانسان نتيجة للعمل الذي يقوم به . اذ هو الذي يخلق نفسه بنفسه عبر التاريخ بواسطة التقنية . وهكذا يتحول الانسان فى رأيه من عبادة الله الى عبادة الشغل. فلا يعود يتأمل العالم من حيث هو آية من آيات الله ، بل هو يحوله ويغيره ليجعل منه مقاما له كريما

مناقشـــة

ان مجرى الحوادث يبين لنا ان (سارتر) نفسه لم يخلق تلك القيم التى دلفع عنها حتى فى المجال السياسي ، والتى كان يظن انه يستطيع خلقها بالحرية التى « يفتكها من الله» ، لأن القيم التى دافع عنها هي نفس القيم التى دعت اليها دوما النزعة الانسانية التقليدية . ثم ان البحث عن هذه القيم فى عالم لامعقول ولا مبال بالانسان كثيرا ما ينقلب الى مأساة يبدو العالم من خلالها شؤما ومسرحا لشبح الموت. فتصير الحياة جحيما

وهذا ما يجعل الموقف الماركسي يبدو أقل تشاؤما ، اذ هو يتنبأ تنبؤا علميا «على طريقته» بظهور المجتمع السعيد الخالي من الطبقات نتيجة للتطور الحتمي الذي تتطوره الرأسمالية فى صورة جبرية طبيعية . لأن الثورة التى يدعو اليها (ماركس) مهما كانت وليدة الحرية الانسانية ، فانها ضرورة تاريخية مادامت الانسانية لاتطرح الا المشاكل التى تقوى على حلها .

غير اننا نعرف ان فلسفة ماركس المادية ان هي الا نقد لفلسفة (هيغل) المثالية . اذ ان هذا الأخير يرى ان الصيرورة وليدة تطور الفكر عبر مراحل متعاقبة فى طريقه الى امتلاك نفسه بنفسه ، بما تساهم به جميع الشعوب والحضارات من اجل ترقية هذا الفكر الذي لايبلغ كماله الا في نهاية المطاف . غير ان (هيغل) ان كان يرى ان الفكرة هي التى تتجسم فى الطبيعة وتنشط تطور التاريخ ، فان ماركس على العكس من ذلك يعتقد ان الطبيعة المادية فى حركتها هي التي تخلق الأفكار فيما بعد . واذا كان هيغل يجمع بين الفكر والواقع فى عباراته الشهيرة القائلة بأن «كل ما هو واقع معقول ، وكل ما هو معقول واقع» . ليعبر بذلك عن نوع من وحدة الوجود التي انتهى اليها ، فان(ماركس) يقتفي آثار استاذه ويرى ان الوجود صيرورة جدلية تتحرك الى الأمام بمجاوزة التناقضات

عن طريق الانتقال من الموضوع الى نقضيه فالى المركب منهما . وعلى هذا الأساس ينشيء الانسان عالما على مقاسه . وهذا يعني ان للانسانية مصيرا تسير نحوه على خلاف الوجودية الملحدة التي لاترى في الوجود الا عبثا .

لكن الذي لاشك فيه ان الأمل الذي تلوح به الماركسية المادية والمتمثل فى المجتمع الكريم الخالي من الطبقات ، يلعب نفس الدور الذي تلعبه الحياة الاخرى في الفلسفات الروحية . مع هذا الفارق الأساسي وهو ان الأمل في حياة اخرى يضاعف من كرامة الانسان لأنه يعطي حياته المادية معاني تفتقدها حتى فى النظرة المادية الى الحياة .

٦ - التوفيق بين العلم والعقيدة

ان التوفيق بين العلم والعقيدة ليس جديدا ، فقد حاوله الفلاسفة المسلمون من قبل ولا سيما ابن رشد الذي اراد ان يجعل من رأيه فى الموضوع (فصل المقال فى ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) مع كل ما كانت تشمله الحكمة من العلوم. فقال «فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لايؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» . ومعنى هذا القول ان الدين والعلم غير متناقضين بل هما متكاملان : فالحقيقة الدينية لا تنقض ابدا الحقيقة العلمية والعكس صحيح ايضا ، لأن العلم هو مجرد القوانين التي يكتشفها الانسان عبر التاريخ ، والتى تسير بمقتضاها الطبيعة التى خلقها الله مما جعل كثيرا من العلماء المؤمنين المعاصرين يتقبلون مثلا نظرية التطور دون ان يجدوا فيها مناقضة لفعل الخلق ، من بينهم (تايلار دي شاردان) Teilhard de chardin الذي ينطلق من (الظاهرة الانسانية) ويعتبرها نتيجة لتطور تاريخي ضخم موجه ، انتقلت فيه المادة من المعدنية الى النباتية ثم الى الحيوانية واتخذت عبر هذا الانتقال صورا متزايدة التعقيد رالتركيب ومتناقصة الاحتمال من الناحية الفيزيقية ، اذا ما بلغ التطور الانواع الحيوانية ازداد الجهاز العصبي نموا وتنوعا ، وانبثق الشعور فى نهاية هذا التطور ، وهكذا يتبين لنا ان الكون يميل الى الانتظام في سلسلة كبيرة صاعدة من الذرة البسيطة الى ارقى الكائنات الحية ، غير ان

هذا التطور سوف يستمر عبر تاريخ الانسان ، لأن الانسان لم يتخذ بعد شكله النهائي وسيبقى يقترب من كماله حتى يلتحق بالله خالقه ، اذن فالتطور هو الخلق في اجلى صوره .

لكن مصير النوع الانساني قد لايتضمن بالضرورة مصيرا خاصا بالفرد ، وهذا ما بدا للبعض ان ابن رشد يميل اليه ، مخالفا بذلك التعاليم الاسلامية ، غير اننا نعرف ان الرغبة في الخلود الشخصي ليس مجرد انانية مثالية ، لأن الانسانية ليست الاتجريدا للافراد الذين يحملون امل الخلود ، كما ان فكرة الفناء كما يرى (تايلار دي شاردان) تجعل العالم يبدو سمجا كلما بلغ الشعور به سن الرشد والتمييز ، فلا يكون عندئذ للتطور من هدف سوى خلق كائن واع لفنائه ولمصيره القاسي، في حين ان بقية الحيوانات تنعم بجهل مصيرها المحتوم ، والواقع ان المسألة مسألة ايمان ومسألة موقف يقرر الانسان اتخاذه تجاه الكون ، لان الانسان مهما وعى كرامته اي نوع من الوعي ، فان مصيره سوف يبقى بالنسبة الى غير المؤمنين لغزا من الالغاز ولذلك فان تجاهله لايعد حلا له مثلما يغالط البعض انفسهم بذلك .

المراجع :

محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة

ابن رشد : فصل المقال .

Le Comte du Nouy : La dignité Humaine
Henri de Lubac : Le Drame de l'humanisme athée
Sartre : l'Existentialisme est un humanisme
Claude Tresmontant : Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin
D. Huisman et A. Vergez : N. P. de philosophie T.I

الباب السادس والعشرون

الوجود والقيمة

١ وجود القيمة - ٢ الفلسفات القديمة والوجود - ٣ الفلسفات المعاصرة و القيمة - ٤ القيم بين الذاتية و الموضوعيـــة ٥ الفينومينولوجيا والقيم .

١ - وجود القيمة

ان الأعمال التى نقوم بها تتضمن ميلا خاصا يجعل بعضها يتحقق دون البعض الآخر لما فيه من قيمة اعظم تدفعنا الى بذل الجهد للحصول عليها . لانها هي التي تجعل العمل مرغوبا فيه وممكنا تحقيقه . اذن ففكرة القيمة تتضمن الرغبة والقدرة على تغيير الموجود وتحويل معاني الوجود .

واذا كانت الفلسفة التقليدية تعد نفسها «علم مطاق الوجود» اوعلم الوجود من حيث هو وجود ، فان الفلسفة المعاصرة قد جعلت من بعض مجالاتها «علما للقيم» . وقد بدأت المقابلة بين القيمة والوجود عند ما رأى بعض الفلاسفة الالمان من امثال (كانط وشلر وهيدغر) ان لكل من القيمة والوجود ميدانا خاصا به منفصلا عن الآخر لاتربط بينهما أي علاقة . وبالتالي هناك تمايز بين الحكم الواقعي الوجودي والحكم القيمي الذي لا يستفاد من الوجود المتضمن فى المفهوم بل من ادراك القيمة المتميز عن ادراك الوجود . وقد تحولت هذه المقابلة الى نقاش لمعرفة ما اذا كانت القيمة تمثل نوعا خاصا من الوجود ام انه ليس لها وجود بتاتا . وبالتالي هل القيمة تابعة للوجود ام الوجود تابع للقيمة ؟

٢ ـ الفلسفات القديمة والوجود

يرى أرسطو ان الوجود هو معيار كل شيء وان اعمال الانسان تقاس بوضعيته في

العالم ، بحيث ان طبيعة الانسان هي التي تحدد الخير . وبما ان الانسان يختص بالنفس الناطقة علاوة على النفسين النامية والحاسة اللتين تشاركه فيهما سائر الحيوانات ، فان الحياة الناطقة هي الخير الذي يحقق به كمال وجوده . وبالتالي يكون الخير هو كمال الوجود الذي يحققه الانسان بارادته الحرة بالانتقال الارادي من القوة الى الفعل . غير ان الحرية هذه لاتخلق القيم بل هى تتبع قوانين العقل التى تستهدف غاية الانسان الطبيعية. فالقيمة اذن احدى خصائص الوجود . لانها تدل على نسبة الموجود الى نزوع يختم حركة الوجود . فالقيمة تلحق الشيء وتجعله خيرا من حيث انه يرضي حاجة ، فللماء مثلا قيمة الارواء بالنسبة الي العطشان علاوة على واقعيته الوجودية . اذ هو يستمد قيمته من نسبته الى الحاجة الى الري . وعلى هذا يمكن القول بان القيمة مظهر من مظاهر الواقع الموضوعي، بمعنى ان النسبة موجودة ضرورة في مفهوم القيمة ، وانه لايمكن تعريف القيمة دون ارجاعها الى النزوع . فالخير اذن موجود مضافة اليه نسبة الى النزوع الحسي او الذهني . واذا كانت القيمة هي مجرد النسبة الى النزوع فان هذا لايعني ابدا انها مجرد مفهوم عقلي ، بل هي موجود عقلي له اساس موضوعي . اذ هي صفة محايثة للموجود .

واذا كان ارسطو قد ميز بين المادة والصورة ، والفعل والقوة ، والعلة الغائية والعلة الفاعلة ، ليميز بين الواقع والكمال الذي ينزع اليه الموجود بطبيعته ، وبالتالي بين نوعين من الوجود ، فان (سبينوزا) قد اقام فلسفته على الوجود المحض ، بحيث لم يعد للقيمة محل في هذه الفلسفة ، لأن معيار الكمال عنده انما هو الواقعية . فليس النقص الا درجة دنيا من الواقعية ، ولكل كائن ما يناسبه من الكمال اي من الواقعية التى تقتضيها ماهيته . وحتى اذا ما حكمنا على فعل من الافعال ووصفناه بمختلف النقائص ، فانما نفعل ذلك بالنسبة الى أوصاف اخرى مضادة توجد فى افعال اخرى . فالفعل انما يكون ناقصا بالنسبة الى فعل آخر ، وحسنه وقبحه تابعان لنوع تاثرنا به . ونتيجة لهذا تكون الاخلاق عند (سبينوزا) تابعة للوجود . وبمقدار ما «تتحد» نفوسنا بالكائن الكامل الذي هو الله يكون مقدار كمالها . واذا ما ادركنا ضرورة الاشياء الصادرة من الله ، زالت عنها صفة

النقص وشعرنا ازاءها بالسرور بدل الحزن .

اما (ديكارت) فانه يعتمد فى برهانه الوجودي على استنباط وجود الله من كماله . اذ مادامت لدي فكرة الكائن الكامل فلابد ان يكون موجودا والا كان ناقصا . فالوجود هنا تابع للقيمة . لكن ديكارت فى الواقع يرجع فكرة الكمال الي الوجود المطلق اللامحدود . فالنقص بمعناه الخلقي نقص فى الوجود فقط .

والى مثل هذا الرأي يذهب (ليبنيتز) رغم انه يميز بين نوعين من الضرورة هما الضرورة المنطقية والضرورة الخلقية او القيمة كما يعبر عنها المحدثون . مثال الاولى ضرورة خصائص الكرة ، اذ هي مستنبطة من تعريف الكرة . فالمحمول هنا موجود فى الموضوع . فلا يمكن ان تكون خصائص الكرة خصائص اخرى ، لأن التعريف يفترضها . ومثال الثانية العلاقة الموجودة بين ماهية الفرد وما يحدث له اثناء وجوده ، فنحن البشر لانستطيع ان نستنتج من ماهية فرد ما ولو بعض ما يحدث له فى المستقبل . بينما الله يفعل ذلك لان مفهوم الجوهر الفردي يحتوي دفعة واحدة على جميع ما يمكن ان يحدث له . غير ان الضرورة التى تربط بين الذات وافعالها ليست مثل الضرورة التى تربط بين خصائص الكرة وتعريفها . فهذه الضرورة لست منطقية . لان الافعال الصادرة عن الذات هي افعال ممكنة من بين ممكنات كثيرة كان الله قادرا على اختيارها غير انه ضمن بالفعل بعضها وفقا لضرورة خلقية . وتكون الحوادث الجارية عندئذ هي افضل الحوادث التي يمكن ان تجري لهذه الذات . ونتيجة لهذا يكون العالم بما يجري فيه من الحوادث جميعها هو افضل العوالم الممكنة . فليست استحالة الحوادث بل نقصها هو الذي يمنعها من الحدوث . اذن فالضرورة الخلقية او القيمة هي التي تحدد الخلق . غير ان (ليبنيتز) يرى من جهة اخرى ان افضل العوالم الممكنة هو العالم الذي يحوي أكبر قسط من الوجود . وليس الكمال الا مقدار الماهية . ومن بين التاليفات اللامتناهية يوجد تاليف تخرج به الى الوجود اكبر كمية من الماهية او الامكان مثلما تخرج الحركة من تصادم عدة اجسام ثقيلة فتتسبب هذه الحركة في سقوط اكبر عدد ممكن .

٢ ـ الفلسفة المعاصرة والقيمة

لعل (كانط) هو اول من ادخل فكرة القيمة في لغة الفلسفة ليجعل منها مفهوما يقابل مفهوم الوجود المطلق الذي يرى اننا لانستطيع ادراكه ابدا . فنحن لانعرف الا ظواهره المتأثرة بمفهومي الزمان و المكان اللذين هما اطاران لها . واذا كنا نصدر احكاما في ميادين العلم والاخلاق والجمال ، واذا كانت هذه الاحكام لايمكن ان تكون صادرة عن الوجود المطلق الذي نحن عاجزون عن ادراكه ، فلابد ان نتساءل عن قيمة الاحكام وبالتالى عن شروط امكانها التى تتضح لنا عند ما نعرف ان للفكر مقولات ومبادىء قبلية يشترك فيها جميع الناس وعليها يقوم العلم والاخلاق ، لانها كلية وعامة . فليس الوجود المطلق او«الشيء في ذاته» هو الذي تستند اليه تقديراتنا بل الفكر هو الذي يتحمل مسؤولية هذه التقديرات .

ثم يميز (كانط) بين نوعين من العقل . فهناك العقل النظري الذي يبحث عن الحقيقة من خلال المادة الخارجية ، غير انه يكتفي بتنظيم هذه المادة الحسية وتوحيدها في القوانين العلمية داخل اطاري الزمان والمكان . ويبقى «الشيء في ذاته» مجهولا ، لان العقل اذا تجاوز ميدان المحسوسات بقي يدور في الفراغ بين «النقائض الميتافيزيقية» .

وهناك العقل العملي الذي يشرع السلوك الخلقي ويوجهه في خضم الدوافع الحسية وفقا للمبادىء الاخلاقية القبلية التى يشترك فيها جميع الناس . وهكذا اذا كانت المعرفة لم تبلغ «المطلق» فان العقل العملي يصل اليه بقدرته على اصدار القيم ، لانه هو الذى يصدر الحقيقة التى يستند اليها وهي قصد الارادة . وهكذا فصل كانط بين القيمة والوجود.

غير ان القيمة اذا اصبحت منذئذ تعني «ما يجب ان يكون» او ينبغي ان يكون ، لا «ماهو كائن» فان كيانها يصير هشا يهدده الواقع دوما . مما جعل (ديبرييل) Dupréel ينفي كل ضرورة عن فكرة القيمة . لان القيمة ما دامت ذات طبيعة روحية فان الفرد يتعهد بها بكل حرية . وعندئذ تكون القيمة ذات طابع مؤقت وهش لانها موضوع اختيار حر . فهي دوما مهددة باختيارات مضادة . غير ان طابعها المؤقت الهش لاينفي عنها

طابع الثبات والصلابة . لان الناس يشتركون فيها جميعا .

واذا كان العقل هو مصدر القيم عند كانط فان (نيتشه) Nietzsche يرى ان ارادة السيطرة هي منشأ القيم . اذ الانسان كائن مريد بالدرجة الاولى . وهو الذي يضفي على الاشياء القيم التى يريدها ، وبهذا يشاطر (نيتشه) السوفسطائيين آراءهم القائلة بان الانسان هو مقياس كل شيء ، ويذهب الى تأليه (الانسان الاعلى) الذي يتمرد على الله فلا يعود يستمد منه قيمه ، ويصبح حرا لايخضع لأي شيء ، لانه يريد ان يتجاوز نفسه وان يرتفع الى ما فوق القيم«القديمة» بعد مراجعة مجموعها ، ويرى (نيتشه) ان قيم العطف والشفقة والاحسان والخضوع التى تشيد بها الحضارة المسيحية هي قيم المغلوبين على امرهم وقيم العبيد الذين يرفعون الضعف الى مرتبة القيمة مبررين بذلك عجزهم وجبنهم وجاعلين من حطتهم هونا ومن ضعفهم صبرا ومصابرة · وقد اراد (نيتشه) بهجومه على القيم اليهودية والمسيحية ان ينتصر لقيم الاسياد النابعة من ارادة السيطرة ، مثل القوة والشجاعة والحرب والاستيلاء ، لان هذه فى نظره هي القيم الحقة ، والتى يعمد العبيد عند عجزهم امامها الى تغيير«علاماتها» ، فيسمون الخير شرا والشر خيرا . وعليه فان اخلاق العبيد ليست سوى رد فعل ضد انتصار الاسياد وليست فعلا ابدا . بينما اخلاق الانسان الاعلى هي اخلاق تعمل وتنمو بصورة عفوية .

والى رأي قريب من هذا يذهب (سارتر) الذى يعتقد ان «القيمة تستمد وجودها من لزومها لالزومها من وجودها» فهي لاتتجلى للحدس التاملي بحيث يدركها كما لو كانت قيمة ، لانها عندئذ تنزع عنه حريته . بل هي لاتتجلى الا لحرية فاعلة توجدها كقيمة بمجرد التعرف اليها كذلك . وعليه فالحرية هي الاساس الوحيد الذي تستند اليه القيم . وليس هناك شيء آخر غير الحرية يستطيع ان يبرر اختياري لهذه القيمة او تلك . اما من حيث انى الموجود الذي توجد بي القيم فليس هناك ما يبرر هذا الامر ، غير ان حريتي تقلق لكوني اساس القيم الذى لااساس له . ومع ذلك فان هذا القلق امام القيم هو فى الواقع تعرف الى مثاليتها .

وهكذا يتبين لنا ان مفهوم القيمة مربوط بتاريخ الانسان وبصيرورته . فالوجود او الموجود هو الذي تحقق بينما القيمة هي ما يجب ان نفعله في المستقبل . ونتيجة لهذا تكون فلسفة الوجود هي فلسفة العالم كما تحقق وتم وجوده ، وهي فلسفة المطلق الذى لايفسده الزمان ولا يشتته المكان . فى حين ان فلسفة القيم هي فلسفة محاولات الانسان التي تتجسم فيها مشاريعه وتكتمل فيها قيمه يوما بعد يوم .

٤ - القيم بين الذاتية والموضوعية

ان القيم تتجلى لنا كصفات للاشياء والاشخاص والحوادث . منها الايجابية ومنها السلبية . واذا كان لاجدال في ان بعضها من خلقنا لانها تابعة لاحوالنا البيولوجية مثلما يقول المتنبي :

«ومن يك ذا فم مر مريض ٭ يجد مرا به الماء الزلالا

فهل الامر كذلك بالنسبة الى جميع القيم ولا سيما الروحية منها ؟

أ) يرى انصار النزعة الذاتية وعلى رأسهم (ايرانفيلس) Ehrenfels ان القيمة وليدة الحاجة ، ليس لها وجود موضوعي . وتحددها الرغبة وقوة الحاجة ، فالراغب فى شيء مايضفي عليه ارفع القيم والزاهد فيه ينزع عنه كل القيم . بل حتى قيمة الحقيقة نجدها عند الذرائعيين تابعة للاحوال الذاتية . فالفكرة الحقة انما هي الفكرة المفيدة . ويمكننا ان نعد (سارتر) من الذاتيين مادام يرى اننا نحن الذين نخلق قيمنا بواسطة حريتنا الخلاقة .

ب) ويقابل الرأي السابق رأي الموضوعيين القائلين بان للقيم حتى الروحية منها وجودا موضوعيا . لانني عندما افضل فن الجاحظ على فن الحريري فانني اشعر بان هذا التفضيل يفرض نفسه علي من الخارج . فأنا أميز بين الفن الاصيل والفن المتصنع مثلما اميز بين اللونين الابيض والاسود . ومهما فضلت احيانا قراءة «المقامات» لأغراض شتى على قراءة «البيان والتبيين» ، فان ادب الجاحظ يبقى دائما ارفع من ادب الحريري ولا عبرة ابدا بآراء الجهال من الناس الذين لايفقهون فى الادب شيئا . لان آراءهم ليست معيارا للتقويم . اذ القيمة فى الواقع تتجاوزنا ونحن الذين نسعى فى طلبها . أفلا ترى

الفنان يجهد نفسه كما لو كان يبحث عن شيء ما ليس هو بالغه، مما يتضح معه انه لا يخلق الاثر الجميل من ذاته بل هو يسعى اليه كما لو كان ياتيه من الخارج.

غير ان (دور كائم) يفسر موضوعية القيم تفسيرا اجتماعيا. بمعنى ان المجتمع هو الذي يؤسس القيم بواسطة القسر الذى يمارسه على الافراد. ومهما بدا رأي (دور كائم) هذا صائبا فهو مجرد توسيع لدائرة الذاتية • لانه ينقلها من الفرد الى مجموعة الافراد. فى حين ان القيمة تتجاوز الرأي الجماعي تجاوزها للرأي الفردي. اذ هي لاتخضع للاغلبية او الاجماع. فلو كانت القيم تابعة لأهواء الفرد او الجماعات لتلاشت حقيقتها. لأن تفسيرها بالحوادث النفسية او الاجتماعية هو نقض لها من حيث هي قيم. والنقض انما يكون على اساس قيمة اخرى دائما، لان الفكرة مهما كانت فهي لاتعرى من القيمة.

٥ - الفينومينولوجيا والقيم

اما الظواهرية فانها لاتتبع القيمة للوجود ولا للحوادث النفسية او الاجتماعية بل هي تزعم المحافظة على نوعيتها، باعتبارها مجرد ظواهر تنكشف للشعور فى صورة ماهيات مدركة فى الاشياء ذاتها. تريد بذلك النزعة الظواهرية ان تبعد جميع الفروض «الميتافيزيقية» حول اصل القيم، وان (تعلق) الاستناد على المطلق بعد (وضعه بين قوسين) وان تكتفى بوصف (ماهية) القيم. غير ان الوصف الظواهري هذا يبدو مقبولا الى حد كبير مادام يبرز نوعية القيم الروحية، ويبطل النزعة النفسية التى ترجع القيم الى طبيعة الانسان. ومع ذلك فان وضع اصل القيم «بين قوسين» ربما جعل الاخلاق معلقة فى الفراغ كما قال احدهم. اذ لابد للقيم من اساس تقوم عليه. ولايمكن ان يكون هذا الاساس الا الوجود الحق. دون ان يكون الحق فى حد ذاته هو القيمة الوحيدة، وانما هو اساس جميع القيم.

المـــراجع:

Lavelle : Traité des valeurs
Ruyer : Philosophie de la valeur
R. Daval : La valeur morale
Nietzsche : La généalogie de la morale
D. Huisman et A. Vergez : N. P. de philosophie T. 1

القسم الثاني

فلسفة المعرفة

الباب السابع والعشرون

الاحساس والادراك

١ الفرق بين الاحساس و الادراك - ٢ طبيعة الاحساس
٣ شروط الاحساس - ٤ قانونا الاحساس - ٥ الادراك
٦ النظرية الذهنية - ٧ النظرية الظواهرية - ٧ النظرية الغشتالتية

١ - الفرق بين الأحساس والادراك

عندما ارى الالوان واسمع الاصوات واشم الروائح واذوق الطعوم وألمس الاشياء . فاني احس جميع هذه الاشياء كما لو كانت معطيات اولية لاتبلغ درجة المعرفة بعد. لانها مجرد انكشافات لكيفيات حسية · اما الادراك فانه يتناول الشيء موضوعا فى المكان والزمان . فأدرك لون الكتاب ودقات الساعة ورائحة الزهرة وطعم الاكل وصلابة القلم الذى اكتب به . كما ادرك ابعادها منى وابعاد بعضها من البعض الآخر .

لكن علم النفس الغشتالتي ينكر التميز بين الاحساس والادراك ويرى فيهما كلين منظمين من اصلهما . فمهما بحثنا في الشعور عن كيفيات حسية خالصة فاننا لانجدها «كذلك» ابدا . لان جميع انطباعات الحواس منسلكة في الزمان والمكان .

ومع هذا فانه يمكن الرد على علماء النفس الغشتالتيين بان الادراك البصري ان كان يتألف من عناصر حسية واخرى صورية ، فان الامر ليس كذلك بالنسبة الى اللمس والذوق، والشم . حيث يمكن احساس الكيفيات الخالصة . وانما تفسيرها الذي ياتي من بعد هو الذي يجعل منها ادراكات . فالادراك عمل عقلي بحت نحن الذين نحلله للوصول الى عناصره الحسيه الاولى . فالاحساس اذن غير الادراك . وقد اثبتت التجارب فى المخابر وملاحظة المصابين بالامراض الحسية ان الادراك قد يقتصر على الاحساس الخالص من كل تفسير .

٢ ـ طبيعة الاحساس

ليس الاحساس كما ظن القدماء معرفة ولا هو «قبول صورة الشيء مجردة عن مادته» (١) بل هو رد فعل عضوي واع ناتج عن اثارة العضو الحسي . ويبدو ان رد الفعل هذا تابع لطبيعة العضو الحسي اكثر مما هو تابع لطبيعة الشيء المثير ، اذ المثيرات المختلفة لعصب معين تعطي احساسات واحدة متماثلة . فالضوء و الضغط على العين يعطيان احساسا بصريا واحدا . كما ان المثيرات الواحدة المتماثلة لاعصاب حسية مختلفة تعطي احساسات مختلفة تبعا لطبيعة هذه الاعصاب ، مما جعل (هيلمهولتز) Helmholtz يلح على الطابع الذاتي فى الاحساس ، بمعنى ان الاحساس هو الشعور بالتغير الذي يحدث فى العضو الحسي، وليس صورة للشيء الخارجي . غير ان هذا التغير لا يسجله الشعور الا اذا بلغت اثارة الاشياء الطبيعية درجة معينة من الاهتزاز . فاذن الانسان مثلا لا تسجل الا ما تراوح بين (٢٠)و(٢٠٠٠٠) ذبذبة في الثانية . وعينه لاتتأثر من الموجات الا بما كان طولها متراوحا بين (٣٨٠٠) و (٧٥٠٠) انفستروم . وكان تواترها ما بين (٤ × ١٠ ١٤) و (٨ × ١٠ ١٤) فى الثانية . وأقل كمية يسجلها الشم العادي تبلغ (٥صمم) من روح البن مثلا . كما ان الذوق تتراوح حساسيته العادية ما بين (١٠ ـ٢) و(١٠ ـ ٥) من التركيز (٢) .

والملاحظ ان الحساسية تختلف كما وكيفا حسب الانواع بصفة جلية وحتى بين افراد النوع الواحد تبعا للفروق الفردية لاسيما عند الانسان ، ويمكن ان نقول بصفة عامة ان الاحساس يمكن الحيوان من التعرف الى العناصر الحيوية التى تساعده على التكيف لتوفير الشروط الملائمة لحياته . يقول (بيرون) Pieron بهذا الصدد « ان الاحساسات رموز بيولوجية للقوى الخارجية التى تؤثر على العضوية . غير ان الشبه الموجود بين هذه الاحساسات وهذه القوى ليس اقوى من الشبه الموجود بين هـــذه

---

(١) محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا

2) M. Conméton : Les examens sensoriels P. U. F.

الاحساسات نفسها والكلمات التى تدل عليـــها ضمن الرموز اللغوية المستعملة فى العلاقات الاجتماعية» (١) .

٣ ـ شروط الاحساس

ان الاحساس حادثة نفسية لاتتم الا بشروط فيزيائية واخرى فيزيولوجية . فالصوت الذي أسمعه مثلا ظاهرة فيزيائية ترجع دراستها الى علم الاصوات من حيث هي مجر د اهتزازات هوائية ، ان هذه المحادثة الفيزيائية التى تثير الاحساس بالصوت نسميها ها مثيرا ، وهذا المثير يحدث في الاذن مجموعة من الظواهر الفزيولوجية ترجع دراستها الى العلوم الطبيعية ونسميها ايضا انطباعا او احساسا .

٤ ـ قانونا الاحساس

غير ان دراسة شروط الاحساس ومختلف التغيرات في شدة المثير وما تحدثه تغيرات المثير من تغيرات في الاحساس جعلت علماء النفس الفيزيولوجي يقفون على علاقات هذه التغيرات وقوانينها .

أ ـ قانون العتبة : من المعروف بالتجربة ان كثيرا من الاثارات تتوجه الى الحواس فى كل لحظة . لكن حواسنا لاتسجل منها الا التى تبلغ درجة معينة من الشدة نسميها (عتبة الاحساس المطلقة) او العتبة المطلقة باختصار ، خلافا لما كان يظنه (ليبنيتز) من ان هدير البحر ان هو الامجموع اصوات الامواج مهما بلغ صوت الموجة الواحدة من البساطة (٢) . وهذا بطبيعة الحال غلط . لان التجارب تثبت ان الاحساس انما يتجلى فجأة ومرة واحدة عندما تبلغ الاثـارة حدا معينا من الشدة . اما قبل هذا الحد الذي سميناه العتبة المطلقة فان الحاسة لاتسـجل اي تأثر كما رأينا ذلك في طبيعة الاحساس .

ب ـ العتبة الفارقة : لقد اثبتت التجـارب ان الانسـان اذا كان مثلا يحـمل (١٠٠) غ من اي شيء فان زيادة غرام واحد او غرامين او ثلاثة غرمات او اربع غرامات

---

1) H. Pieron : La sensation guide de vie P. 549 Gallimard

2) Leibniz : Nouveaux éssais. préface P. 38 - 39 Garnier Flammarion

من هذا الشي لايحدث اي شعور بهذا الزيادة . ولا يشعر الانسان بالزيادة الا اذا بلغت (٥) غرامات فما فوق . وكذلك الامر اذا كان يحمل (١٠) كلغ فانه لايشعر بالزيادة الا اذا بلغت (٥٠٠) غ . فنلاحظ ان العتبة الفارقة في المثالين هي على التوالي (٥)غ و (٥٠٠) غ وان نسبتها الى الوزنين السابقين نسبة ثابتة مقدارها ١/٢٠ ومعنى هذا ان لكل نوع من الاحساس نسبة ثابتة بين شدة المثير الاول والتغير الادنى الذي يجب ان يحدث فيه لكي يتم الاحساس بالفرق بينهما . وهذا هو قانون (فيبير) weber .فاذا رمزنا للعتبة الفارقة بحرف (ف) امكننا ان نكتب $\frac{ف}{س}$ = ثابت .

وقد اعتمد (فيخنر) Fechner (١٨٠١ - ١٨٨٧) على هذه النتائج وصاغ قانون (فيبير) صياغة رياضية مؤداها كما يلي : لكي يزداد الاحساس زيادة متماثلة اي بنسبة عددية مثل (١،٢،٣، الخ) يجب ان يتغير المثير بنسبة هندسية مثل (١. ١٠٠، ١٠٠٠الخ) فاذا رمزنا للوزن الاول (١٠٠غرام) بالحرف (ب) وللوزن الثاني (١٠٥) بالحرف (د) وللوزن الثالث (١١٠،٢٥) بالحرف (ج) وللوزن الرابع (١١٥،٧٦٥) بالحرف (هـ) امكننا ان نكتب

$$\frac{د - ب}{ب} = \frac{ج - د}{د} = \frac{هـ - ج}{ج} = ثابت$$

وعند الاختصار يحصل معا :

$$\frac{د}{ب} - 1 = \frac{ج}{د} - 1 = \frac{هـ}{ج} - 1$$

$$أي \quad \frac{د}{ب} = \frac{ج}{د} = \frac{هـ}{ج}$$

$$ومن ثم : ج = \frac{د^2}{ب} \quad و \quad هـ = \frac{ج^2}{د} = \frac{\frac{د^4}{ب^2}}{د} = \frac{د^3}{ب^2}$$

وهذا يبين لنا بوضوح ان قيمة المثير تزداد وفقاً لمتوالية هندسية فتنتقل على التوالي من ب الى ج فالى $\frac{د^2}{ب}$ فالى $\frac{د^3}{ب^2}$ في حين ان الاحساس لم يزدد اثناء ذلك الا

زيادات متماثلة اي وفقا لمتوالية عددية ، مما جعل (فيخنر) يقول ان الاحساس يزداد بمقدار لوغاريتم الاثارة (١) .

وقد وجه (برغسون) عدة انتقادات الى قانون (فيخنر) زاعما بذلك استحالة قياس الكيفيات من مثل الاحساس، على اساس ان الاثارة كم، بينما الاحساس كيف محض. غير ان التجارب اثبتت من جهة اخرى انه يمكن قياس الردود الفيزيائية و مقابلتها بالاثارة . وبذلك صحح رأي كل من فيخنر وبرغسون . والنتيجة التى يمكن ان نستخلصها من كل ما سبق هو ان الاحساس لاينطبع بالتغيرات الواردة عليه من الخارج بل هو يخفف منها بالمقدار الذى تقتضيه طبيعة الحياة .

٥ - الادراك

يقول (لالاند) فى قاموسه الفلسفي ان الادراك «هو الفعل الذي ينظم به الفرد احساساته الحاضرة مباشرة ويفسرها ويكملها بصور وذكريات ويبعد عنها بقدر الامكان طابعها الانفعالي او الحركي مقابلا نفسه بشيء يراه بصورة عفوية متميزا عنه وواقعيا ومعروفا لديه فى الأونة الراهنة» . وعلى هذا يكون الادراك نوعا من البناء الذهني وعملية انشائية متشابكة يتدخل فيها الحاضر بمعطياته الحسية والماضي بصوره وذكرياته لكي تكتسب المعطيات الحسية معنى لاداخل الذات فقط من حيث هي ظواهر نفسية بل خارج الذات من حيث هي اشياء مقابلة للذات وموجودة فى المكان، ولا من حيث هي انطباعات جزئية وكيفيات منفصلة بسيطة بل من حيث هي مجموعات ذات دلالة مثل القلم والكتاب والاشجار والمنازل والاشخاص .

٦ - النظرية الذهنية

يميز ديكارت بين الافكار التى هي احوال نفسية موجودة داخل الذات ، والاشياء المادية التى هي امتدادات موجودة خارج الذات . ومادام الاحساس مجرد حالة ذاتية غير ممتدة ، فان ادراك شيء ممتد انما يكون بواسطة احكام تضفي على الشيء صفاته

1) D. Huisman et A. Vergez : Précis de philosophie T. 2

وكيفياته الحسية . وعلى هذا يكون الادراك المكاني عملا عقليا بحتا ، وفعلا فان ادراك البعد الثالث لايمكن ان يكون انطباعا حسيا ، والا كنا ندرك الاشياء داخل اعيننا ما دامت الاثارة الضوئية (تمس) الشبكية مباشرة . اذن فليس المكان وليد الاحساس بل هو نتيجة حكم نصدره عن تفسير المعطيات الحسية عن طريق المقابلة بين ابعادها الظاهرية .

وقد اكد (باركلي) منذ بداية القرن الثامن عشر ان «تقدير مسافة الاشياء البعيدة جدا ليس احساسا بل حكم مستند الى التجربة » (١) مما جعله يرى ان الاكمه اذا استعاد بصره بعد عملية جراحية لايمكن ان يكون لديه اية فكرة عن المسافة البصرية . فالشمس والنجوم واقرب الاشياء وابعدها تبدو له جميعا موجودة في عينيه بل في فكره » (١) وقد جاءت اعمال الجراح الانكليزي (شيزلندن) Cheselden فيما بعد بحوالي عشرين سنة تثبت صحة رأي (باركلي) (٢) .

اما (الآن) Alain فانه يبين لنا كيف اننا لاندرك الاشياء كما تعطينا اياها حواسنا . فالشيء المكعب الذي نراه ونلمسه ونقلبه على مختلف اوجهه لانراه ولانلمسه كله . بل ان الرؤية واللمس لايعطياننا اياه ابدا كما هو في الواقع بزواياه المتساوية وسطوحه المتساوية . فانا لانرى منه على الاكثر الاتسعة اضلاع من بين اضلاعه الاثني عشر وثلاثة سطوح من بين سطوحه الستة . ورغم كل هذا فنحن ندركه مكعبا . ومعنى هذا ان المكعب شيء معقول وليس محسوسا (٣) .

٧ - النظرية الظواهرية

ترى هذه النزعة على لسان (ميرلوبونتي) Merleau Ponty ان التجريبين قد افسدوا معنى الاحساس عند ما ارجعوه الى الكيف مبتعدين بذلك عن النظرة العادية . لان التجربة المشتركة بين جميع الناس تقيم فرقا بين الاحساس والمعرفة لايشبه الفرق الذى يقيمونه بين الكيف والمفهوم . اذ الاحساس عند عامة الناس تجربة لاتعطينا كيفيات (ميتة) بل

1) Berkeley : Oeuvres choisies P. 155 et 161
2) A. de Gramont : problèmes de la vision P. 146
3) Alain : Lettres sur la philosophie première P. U. F. P. 15

خصائص ناشطة . فالعجلة الخشبية المطروحة على الارض ليست بالنسبة الى الرؤية مثل العجلة التي تحمل ثقلا . ذلك ان في الرؤية معنى يعطيها وظيفة تقوم بها في العالمين الداخلي والخارجي ، ومعنى هذا ان الاحساس يعطي الكيفية قيمة حيوية . يقول (ميرلو بونتي) «ان الاحساس هو ذلك الاتصال الحيوي بالعالم الذي يجعله لنا حاضرا بصفته مكانا مالوفا لحياتنا . ومنه يستمد الموضوع المدرك والذات المدركة سمكهما . انه نسيج قصدي يعمل السعي الى المعرفة على تفكيكه» (١) . ومعنى كل هذا ان الاحساس الخالص مجرد خرافة . ومهما حاول علماء النفس اثباته على مستوى الحوادث المرضية في المستشفيات او الحوادث السوية في المختبرات فان جميع ملاحظاتهم تبقى عديمة الجدوى ، لان المرض يفسد الادراك العادي ، كما ان سلوك المجرب عليهم في المخابر سلوك مصطنع . مما جعل (ميرلو بونتي) يقول «ان الاحساس غير محسوس» .

٨ - النظرية الغشتالتية

وكذلك المدرسة الغشتالتية ترفض التمييز بين الاحساس والادراك ، كما ترفض ان يكون الادراك مجموعة احساسات . بل الادراك من اول وهلة هو ادراك لمجموعات ذات صور وبنيات . وقد كانت النظرية الذهنية تظن ان الذهن هو الذى يعطي المعطيات الحسية صورها عن طريق حكم يصدره ، فجاءت المدرسة الغشتالتية تؤكد ان الصور لاتضاف الى المعطيات الحسية ، بل هي محايثة لها ومعطاة معها في آن واحد . ان الاشياء تتمايز وفقا لبنياتها الخاصة على خلفية غير متميزة . وتنفصل على الخلفية بمقتضى (الصورة الفضلى) اي الاكثر بساطة والاكثر انسجاما . فانا لاندرك في الشكل (١) كل نقطة على

شكـل (١) . . . .

حدة . بل ندرك من الوهلة الاولى سلسلة من النقط ويمكننا ان ندركها على هيأة اخرى اذا غيرنا بنيتها العامة وفقا لتقارب العناصر كما في الشكل (٢) حيث ندرك سلسلة النقط مثنى

شكـل (٢) . . . .

---

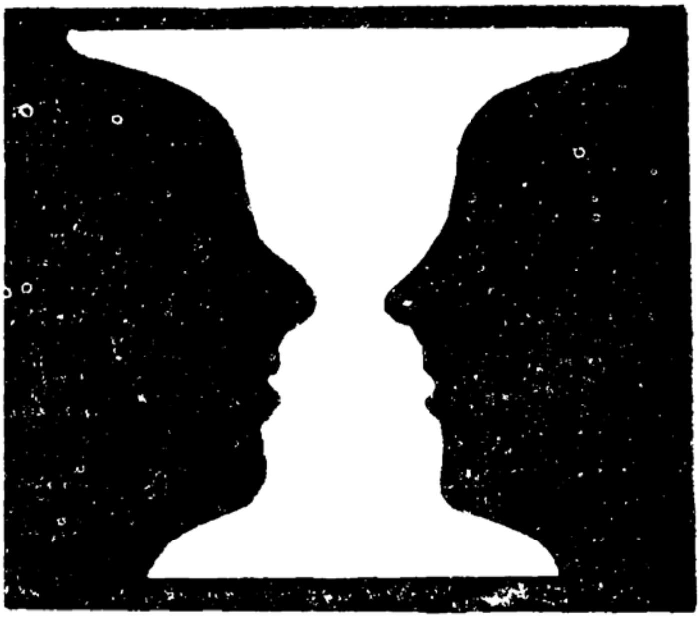
1) Merleau Ponty : phénoménologie de la perception P. 64 65

مثنى ، حتى اذاما اضفنا الى هذه السلسلة عنصرا آخر تغيرت بنيتها العامة واصبحنا ندركها على غير هيأتها التى بدت لنا عليها وفقا لتماثل العناصر كما يظهر ذلك في الشكل (٣) حيث

شكل (٣) . . —— . . —— . . —— . . —— . . —— . . —— . .

ان النقطتين اللتين كانتا تؤلفان صورة تامة انفصلت احداهما عن الاخرى لتندمج كل منهما فى صورة اخرى افضل تفرض نفسها علينا منذ الوهلة الاولى .

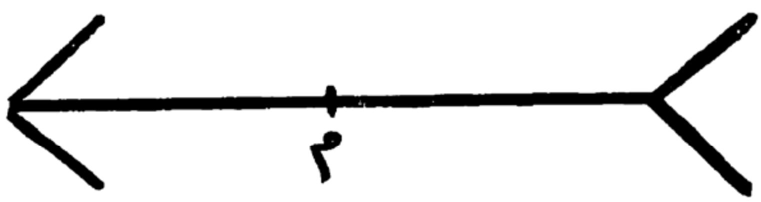
و اذا ما اجتمعت صورتان فضليان استطعنا بفعل الارادة ان ندرك احداهما في حين نجعل الأخرى خلفية لها كما يتجلي ذلك في الشكل (٤) حيث يمكننا ان ندرك اما وجهين متقابلين او اناء .



شكـــل (٤)

واذا كانت النظرية الذهنية ترى ان ادراك المسافة وليد حكم نصدره بعد تربية سابقة ، فان الغشتالتيين ينكرون اثر التربية فى ذلك معتمدين على ملاحظة الاطفال عند ما يشرعون يحاولون القبض على الاشياء تحت توجيه البصر ابتداء من الشهر الرابع . فالطفل يحاول ان يمسك بالاشياء التى في متناوله تحت رقابة البصر ، ومهما كانت حركاته غير موفقة فان تحسسه للاعماق انما يكون حوالي الاشياء ، فهذه الملاحظة توحي بان نضج الاقترانات العصبية هي التى تمكن العين من توجيه اليد . ولا دخل للتربية في ذلك . و لا يمكن الاحتجاج هنا بالتجارب التى اجراها (شيزادن) على الكمه بعد استردادهم البصر . لان قولهم بان الاشياء تمس اعينهم لايدل على اكثر من ان اللمس

هو الوسيلة الوحيدة التى يمـكنهم استعمالها للتعبير عن ادراك الاشياء . وهو لايدل بالضرورة على الاتصال المباشر عندهم . هذا مع ملاحظة ان العملية لاتجرى على العينين في آن واحد، مما يجعل المريض لايتمكن من تقدير المسافات بعين واحدة لان رؤية العمق انما تكون باندماج صورتين تقدمهما العينان معا . وانطباق هاتين الصورتين هو الذى يحدث الاحساس بالبروز (١) ويمكننا ان نستنتج من كل ماسبق ان المسافة صورة وبنية طبيعية كغيرها من صور الاشياء الفضلى التى تفرض نفسها على الادراك وفقا لقوانين انتظامها ، والتى تتجلى حتى في الشروط العادية ، وفى ادراك الاشياء بعد استقرارها ، كما يظهر ذلك بوضوح في الخداع البصرى الذي تبدو لنا فيه الاشياء في مختلف اوضاعها او اشكالها واتجاهها ، او مقادير اجزائها . و الواقع ان الخداع هنا ليس الا اسميـا . لان الملاحظة الساذجة هي التى تدفع بنا الى اصدار احكام غير صحيحة على العلاقات الموضوعية . ذلك لأن الادراك في الخداع البصرى لاتفسده عوامل اجنبية عن قوانينه الذاتية، كالذكريات او الافكار الخارجة عن ميدان التجربة الراهنة ، بل ان ظاهرة الخداع ظاهرة طبيعية ، لانها نتيجة لقوانين الانتظام الضرورية لكل ادراك . ونتيجة لهذا المبدأ العام فان خصائص الاشياء فى كل عضوي تتبع هذا الكـل . فاذا كانت وحدة المجموع ضعيفة، وتغير هذا المجموع فان الاجزاء لاتتأثر بهذا التغير الاقليلا . اما اذا كانت الوحدة قوية فان النقصان او الزيادة اللذين يحدثان فى بنية المجموع يحدثان تغيرا فى الاجزاء . مثال ذلك شكل (مولر - لاير) Muller-Lyer حيث نلاحظ ان الخطوط المائلة المضافة الى طرفي الخط الافقي تحدث بالنسبة الى المجموع بنية غير متساوية بحيث لايبدو ان النقطة (م) تقسم الخط الى نصفين (١) .



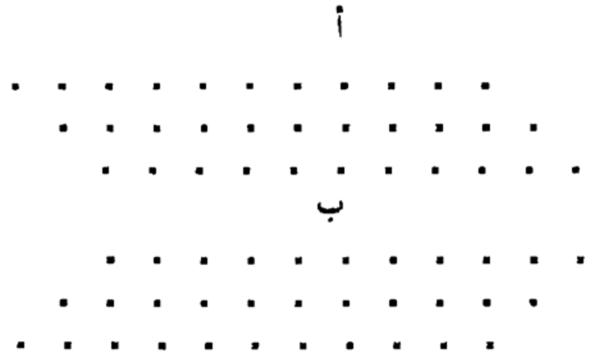
---

1) P. Guillaume : Manuel de psychologie P. 126 - 127

1) P. Guillaume : Manuel de psychologie P. 126 - 127

مناقشـــة

رغم جميع الانتقادات الصائبة التى وجهتها المدرسة الغشتالتية للنزعة الذهنية التى ترجع الادراك الى التفكير وتنظيم وتفسير المعطيات الحسية ، و رغم مختلف الحجج التى دعمت بها المبدأ القائل بان ادراك الكل متقدم على ادراك اجزائه ، فان المدرسة الغشتالتية قد قللت من شأن الدور الذي يقوم به المدرك فى عملية الادراك من حيث هو كائن حى ، لان الادراك مهما كان تابعا لبنية الشيء المدرك فهو ايضا من جهة اخرى تابع لبنية الذات المدركة ، كما اهملت دور الوضعيات الحركية والذهنية على ما اشار اليه (بيرلو) Burloud بالنسبة الى الشكل التالي :



حيث نشاهد مجموعات مؤلفة من ثلاث نقط متجهة فى (أ) بالنسبة الى العربي من تحت الى فوق،اما بالنسبة الى الفرنسي فهي متجهة من فوق الى تحت ، ومتجهة في (ب) بالنسبة الى العربي من فوق الى تحت وبالنسبة الى الفرنسي من تحت الى فوق . وهذا راجع كما هو معروف الى اتجاه الكتابة بالعربية والفرنسية وتعود العينين على الحركة فى اتجاه دون آخر . ويمكن القول بصفة عامة ان المدرسة الغشتالتية قد تجاهلت دور الاتجاه الحركي ودور الاوضاع الذهنية والتجربة المكتسبة وبنية الذات المدركة ذاتها وأثر كل اولئك في عملية الادراك (١) .

المراجـــع :

يوسف مراد : مباديء علم النفس العام .

Piéron : La sensation guide de vie
Chauchard : Les messages de nos sens
Alain : Eléments de philosophie
Berkeley : Oeuvres choisies
Guillaume : Psychologie de la forme
Guillaume : Manuel de psychologie
Merleau Ponty : Phénoménologie de la perception
Burloud : Psychologie
D. Huisman et A. Vergez : N. P. de philo T.2

1)Burloud : Psychologie P. 198 - 199

الباب الثامن والعشرون

الذاكرة

١ الذاكرة والشعور ـ ٢ تثبيت الذكريات ، العوامل الموضوعية العوامل الذاتية ـ ٣ حفظ الذكريات ، النظرية المادية ، النظرية الظواهرية ، النظرية الاجتماعية - ٤ امانة الذكريات ـ ٥ النسيان

١ ـ الذاكرة والشعور

عندما تعترضنا مشكلة من المشاكل فاننا لانقتصر فى مواجهتها على المعطيات الراهنة المتمثلة في عناصر المشكلة الماثلة امامنا وفي الامكانيات الحاضرة التى تثيرها فينا طبيعة هذه المشكله الجزئية الخاصة بحيث يكون سلوكنا تجاهها مجرد رد فعل حتمي تمليه علينا الغرائز امام المثيرات الراهنة ، فتقتصر حياتنا عندئذ على الحاضر وتكون مواقفنا متماثلة امام نفس المشاكل ، بل اننا نسلك تجاهها سلوكا ليست عناصره وليدة الساعة فقط ، بل اغلبها من مكتسبات التجارب السابقة التى تؤثر فى سلوكنا امام المشكلة وتجعله جديدا بما تقدم له من دروس الماضي ، وبذلك يتغير سلوكنا امام نفس المشاكل التى لاتعود تتلقى منا نفس الحلول ، وهذه الحصيلة من الدروس السابقة هي التي تجعلنا لانقتصر فى حياتنا على الحاضر الضيق كما هو الشأن عند اغلب الحيوانات ، بل ان حاضرنا اوسع من ذلك . لانه يشمل ما فعلناه وما سنفعله ايضا .

غير ان ما فعلناه لايبقى معنا مثلما فعلناه بالضبط . فلا نتمثله حاضرا في الآونة الراهنة ، وانما نتمثله ماضيا بعيدا منا وموجودا لدينا من حيث هو ماض غير موجود في الحاضر ، يقول (لالاند) «ان الذاكرة وظيفة نفسية تتمثل في استعادة حالة شعورية ماضية مع تعرف الذات لها من حيث هي كذلك » .

٢ ـ تثبيت الذكريات

لكن لس كل ما يمر بنا يبقى بذاكرتنا . بل ان بقاءه تابع لعوامل نفسية كثيرة

هي التى تعمل على اختيار قسم منه ، وعلى تثبيته دون غيره .

أ - **العوامل الموضوعية** : يرى علماء النفس الغشتالتيون ان التكرار خلافا لما كان يظنه علماء النفس التقليديون ، ليس هو الشرط المباشر في تثبيت الذكريات وحفظها . ولئن كان له دور فى التثبيت فانه ينبغي الانفسر هذا الدور كما تفعل النظرية الترابطية . لان تثبيت بعض الذكريات قد يتم بمجرد المشاهدة الواحدة . وانما التكرار فى الواقع يعطي فرصا مناسبة للتنظيم . ولا يكون ناجعا الا اذا اغتنمت هذه الفرص . ذلك ان بنية الشيء هي التى تعمل على تثبيته ، فالمواد ذات المعنى اسهل ثبوتا من الخالية من كل معنى ، كما ان المقاطع اصعب حفظا من الكلمات ، وهذه اصعب من النص الذى تكون له وحدة ومعنى عام ، بحيث ان التثبيت يكون اسهل في المواد المنظمة منا فى غيرها ، اذ اللحن اسهل على الحفظ من الاصوات المنفصلة ، وكذلك مجموعة الخطوط بالنسبة الى الشكل الذي يتألف منها .

هذا بالاضافة الي ان للبروز دورا اساسيا في التثبيت ، اذ من بين مجموعتين من الحوادث نرمز اليهما بالحروف :

ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ى	ك
ك	ك	ج	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠

نجد لن المجموعة الاولى غير متجانسة بينما الثانية متجانسة لكنها تتصمن عنصرا ناشزا ، ومع ذلك فان الفرق بين(ج) وواحد من الحروف التي يتوسطها ليس اقل من الفرق بين (ب) او (د) في السلسلة الاولى ، لكن المهم هنا ليس هو الفرق بين حد وآخر بمقدارما هو الهيأة العامة التى تبدو عليها الفروق فى السلسلة جمعاء ، اذ السلسلة غير المتجانسة تكاد تكون متجانسة نظرا لدرجة التغير من حد الى آخر ، بينما السلسلة الثانية على العكس من ذلك تمثل (خلفية) متجانسة يبرز عليها فقط ان الانتظام المتمثل فى (ج) الذي يبرز بروزا شديدا ، وهكذا يتبين لنا ان التفريق الذي يخلقه انتظام المجموعة

من اجل اخذ حدودها يسهل تثبيته ، بينما اللامجانسة لا تساعد على ذلك ، فالبروز البنيوي في الصورة هو الذي يحفظ الذكرى من النسيان ويثبتها ، بحيث ان ذكرى احد حدود المجموع تابع للكل الذى هو جزء منه وقد أثبتت التجارب ان ميزة ما يحفظ بسهولة انما تتمثل فى التنظيم الافضل والصورة الفضلى (١) .

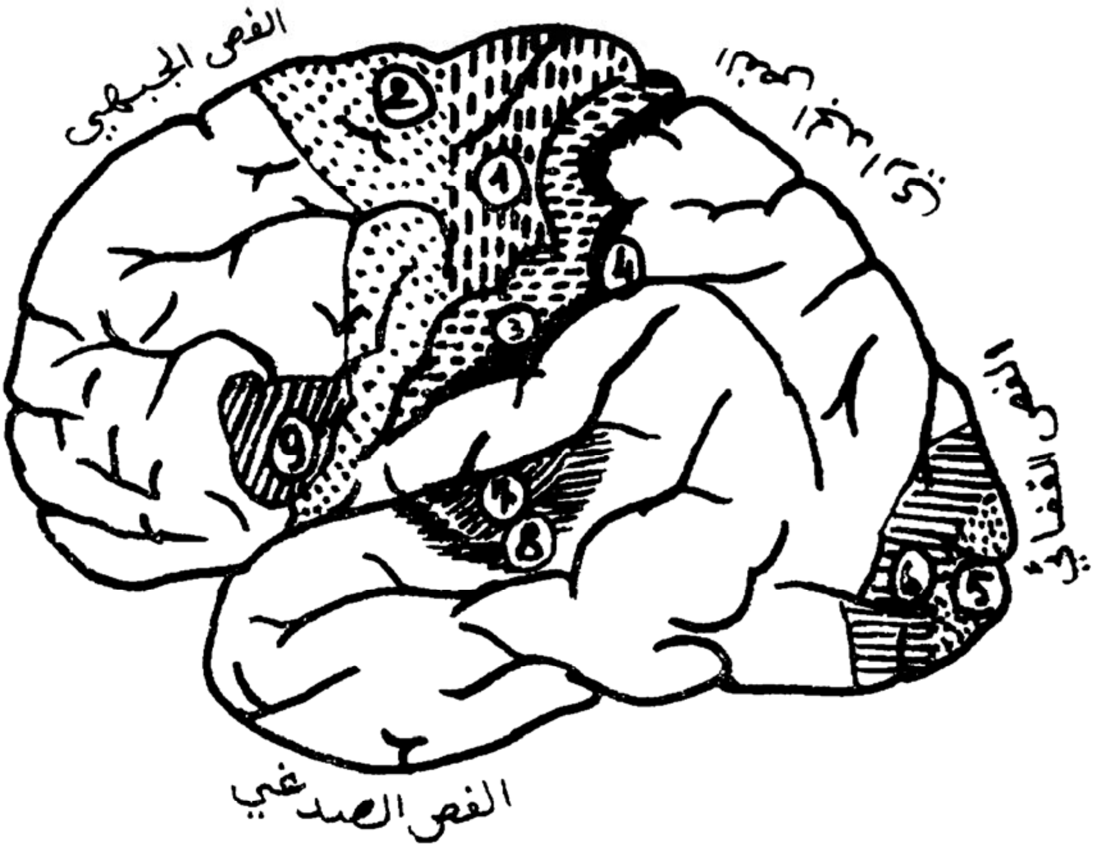
ب ـ **العوامل الذاتية** : لكن المدرسة الغشتالتية تهمل دائما دور العوامل الذاتية التى لها هي الاخرى مفعولها فى تثبيت الذكريات ، ذلك ان بنية اللحن مثلا اذا كانت تسهل علي حفظه اكثر مما لو كان اصواتا مقطعة ، فان اثر اللحن فى نفسي عامل آخر لا يقل اهمية عن العامل البنيوى فى الحفظ ، اننا لانتذكر من الحوادث الا ما كانت له قيمة بالنسبة الينا ، ومهما ألحت الحوادث ذات الصورة المثلى على شعورنا واحتفظت بمكانة بارزة فى حصيلة الحوادث الماضية ، فان ذاكرتنا ليست وعاء ترتمي فيه جميع الصور الفضلى وتفرض وجودها فيه ، ذلك ان الانسان لايبقي من الماضي الا ما كانت له علاقة باهتماماته وبالقيم التى يؤمن بها وبانتباهه الى ما يجري حوله من الحوادث ، اذن فالتثبيت تابع لدرجة الاهتمام وشدة الانتباه .

٣ - حفظ الذكريات

وعندما يتم تثبيت الحوادث بواسطة العوامل الموضوعية او الذاتية يصبح بالامكان عودتها بصورة عفوية او استعادتها بصفة ارادية ، وفى تفسير هذه العودة او الاستعادة آراء كثيرة نقتصر منها على ما يلي :

أ) ـ **النظرية المادية** : يرى الماديون ومن بينهم (ريبو) Ribot ان ادراك الحوادث يحدث بخلايا الدماغ آثارا مادية يمكن اثارتها مرة اخرى عندما يحدث ادراك مماثل ، والدليل على ذلك ما يتجلى في امراض الذاكرة مثل (الحبسة الحركية): Aphasie motrice المصاحبة للاصابات التى تمس منطقة (بروكا) التى تمثل قاعدة التلفيف الثالث من الجبهة الشمالية ، كما ان حدوث نزيف في الفص الجداري الايمن

1) P. Guillaume : Psychologie de la forme Chap. VI



مناطق القشرة الدماغية (عن برودمان)

١ المنطقة الحركية - ٢ المنطقة النفسية الحركية - ٣ المنطقة الحسية - ٤ المنطقة النفسية الحسية - ٥ المنطقة البصرية - ٦ المنطقة النفسية البصرية - ٧ المنطقة السمعية - ٨ المنطقة النفسية السمعية - منطقة بروكا .

يحدث فقدانا للمعرفة الحسية اللمسية في الجهة اليسرى ، فالمصاب لايتعرف الى الأشياء ولو كان يحس بجميع جزئياتها ، ويعطي الدكتور (دولى) Delay مثال بنت في الثالثة والعشرين من عمرها اصابتها رصاصة فى المنطقة الجدارية اليمنى، فهي لاتستطيع ان تتعرف الى الاشياء التى توضع فى يدها اليسرى بعد تعصيب عينيها ، ورغم انها بقيت تحتفظ بالقدرة على مختلف الاحساسات اللمسية والحرارية والالمية، وعلى مختلف الفروق فى الشدة والامتداد، فاذا وضع مشط مثلا فى يدها اليسرى، وصفت جميع اجزائه وعجزت عن التعرف اليه ، وبمجرد ان يوضع المشط في يدها اليمنى فانها تتعرف اليه بسرعة كجميع الناس(١) وهكذا تبدو الذكريات كما لو كانت موضوعة فى منطقة معينة من الدماغ حتى اذا ما اصيبت هذه المنطقة بأي نوع من انواع التلف زال معها ما كانت تحتفظ به ، فتكـــون

---

1) J. Delay : Les maladies de la mémoire P. 31

الذاكرة عندئذ مجرد خاصية لدى الانسجة العصبية تسجل بها الانطباعات وتحتفظ بآثارها.

مناقشـــة

وقد رد (برغسون) على هذه النزعة المادية بان الذكريات لو كانت مخزونة في خلايا اللحاء لأدت الأفازيا الحسية مثلا الى زوال بعض الكلمات المعينة دون غيرها، في حين ان الملاحظة لاتؤيد هذا الزعم، فنحن نشاهد احيانا زوال جميع الذكريات واحيانا اخرى ضعفا عاما في عملية التذكر، والغريب في كل ذلك ان وظيفة التذكر هي التى تنقص لا عدد الذكريات، فكأن المريض لايقوى على تذكر الاصوات، فهو يحوم حول الصورة الصوتية دون ان يقع عليها، ويكفي في غالب الأحيان ان نرشده اليها، كما ان حالة الهيجان تساعد على تذكر الكلمة. هذا بالنسبة الى النوع الاول، اما بالنسبة الى النوع الثاني فان فقدان الذاكرة النطقية يتبع قانون (ريبو) نفسه الذي يقتضي بان تزول الأسماء الأعلام اولا، فأسماء الأجناس، واخيرا الأفعال. والذي لايمكن تفسيره ابدا مع الاعتقاد بان الصور النطقية مخزونه في خلايا اللحاء، الا ان يكون المرض يتلف دائما هذه الخلايا على نفس الترتيب وهو امر غريب غرابة لايزيلها التجاهل.

لكن هذه الغرابة تزول عندما نعتقد ان اثارة الذكريات في حاجة الى سند حركي والى وضعية ذهنية مندرجة في وضعية جسمية، وهكذا يتبين لنا ان الأفعال التى تعبر عن الأعمال القابلة للتقليد هي الكلمات التى يساعدنا الجهد الجسمي على امساكها عندما تكاد وظيفة النطق تفلت منا، في حين تكون الأعلام هي اولى موضوعات ضعف الوظيفة النطقية، لبعدها الشديد عن اعمال جسمنا، و الملاحظ ان المصاب بفقدان الذاكرة النطقية يعوض الكلمة التى لم يعد قادرا على تذكرها، بعبارة مناسبة فيها كلمات اخرى واحيانا الكلمة التى افلتت منه، فكأنه عند ما عجز عن ذكر الكلمة المناسبة راح يذكر العمل الذى يناسبها، وهكذا عملت هذه الوضعية على تحديد اتجاه عام لحركة معينة خرجت منها العبارة (١).

---

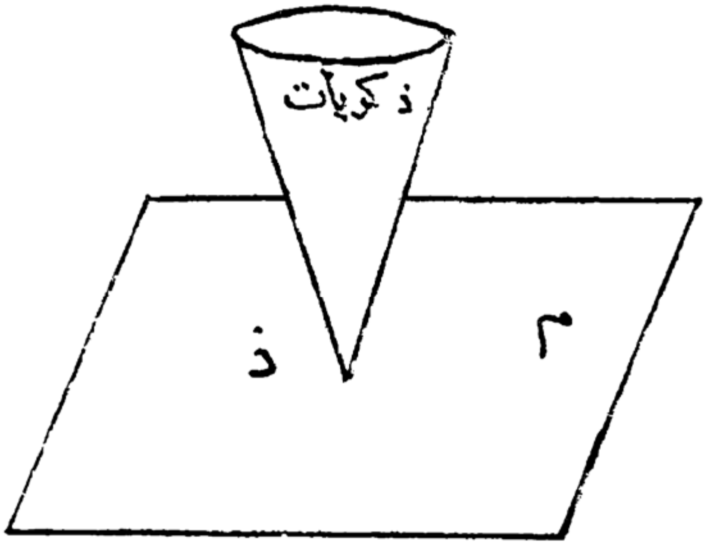
1) Bergson . Matière et mémoire in œuvres P. U. F. p. 263-265

ويرى (برغسون) ان (ريبو) انما وقع فى هذا الغلط لخلطه بين العادة والذاكرة التى يجعل منها حالة خاصة للعادة ، اذ يقول (ريبو) «ان الذاكرة حادثة بيولوجية بالماهية وحادثة نفسية بالعرض» ، ذلك ان حفظ قصيدة عن ظهر قلب انما هو تكرارها بحيث ترتبط الكلمات اكثر فأكثر، الى ان تنتظم فيما بينها . وتكفي الانطلاقة الأولى فى استظهارها حتى تتتابع المجموعة المنتظمة جمعاء ، لكننا اذا اردنا ان نعرف كيف تم حفظ القصيدة وتصورنا عدد القراءات المتتالية بفرديتها الخاصة ، فان استعادة مراحل هذه الحفظ نوع من التذكر يختلف تماما عن استظهار القصيدة . انها ذكرى صور لا ذكرى عادات . والملاحظ انا فى (العادة) نعيد حوادث ماضية وننجزها غير اننا لانراها ماضية .

ب - **النظرية النفسية** : وهكذا انتهى (برغسون) الى التمييز بين نوعين من الذاكرة ، على اساس ان الاحتفاظ بحوادث الماضي يتم بصورتين : ١) صورة آليات حركية مخزونة في الجسم و ٢) صورة ذكريات نفسية مستقلة عن الدماغ ، واذا كان للاصابات الدماغية تأثير على الآليات الحركية ، فانها لاتؤثر بأية حال على الذكريات النفسية ، وكل ما في الأمر انها تعوقها عن التحول الى اعمال وحركات ، دون ان تصل الى اتلافها ، بل ان الذكريات النفسية تبقى سليمة لايصيبها اي نوع من انواع الاضطرابات الدماغية ، ويتجلى الفرق بين هذين النوعين من الذاكرة في حفظ قصيدة مثلا ، حيث ان الحفظ انما يتم بعد قراءات عديدة كافية لربط الكلمات ربطا آليا حركيا ، يكفي عند استظهارها ان تنطلق الكلمة الأولى حتى تتبعها سلسلة الكلمات المترابطة المتداعية بصفة آلية كما تتداعى الحركات التى نكتسبها عن طريق العادة التى ترسخ بالتكرار . فهذا النوع من التذكر هو فى الواقع عادة حركية . لكننا نستطيع - اذا اردنا ذلك - ان نستعيد صورة القراءة الاولى . فهذا التذكر ليس ناتجا عن العادة ، لان القراءة الأولى قراءة واحدة فريدة لاتكون الامرة واحدة . ومع ذلك فاننا [illegible] هذه هي الذاكرة بمعناها الحقيقي . لانها هي التى تستعيد الماضي ، في حين [illegible] انما تستفيد منه فقط ، ومهما كان للدماغ من اثر في عملية التذكر . فهذا الاثر لايتجاوز المحافظة على

الآليات الحركية التى تثير الذكريات ، وتبقى الذكريات احوالا نفسية بحتة ، والمشكلة الحقيقية هنا هي مشكلة النسيان لامشكلة الاحتفاظ بالذكريات . ذلك اننا نلاحظ ان ساحة الشعور لاتحتلها حوادث الماضي دفعة واحدة و في آن واحد ، والسبب فى ذلك هو ان الشعور مادام وظيفة بيولوجية فهو لايستدعي من الذكريات الا التى تفيد فى الآونة الراهنة . لان وظيفة الدماغ لاتتمثل فى خزن الذكريات مادامت هذه الذكريات تحتفظ بنفسها فى اللاشعور ، بل وظيفته الحقيقية انما تتمثل فى استحضار الذكريات وانتقاء بعضها الذى له دخل مباشر فى النشاط الراهن الذى يقوم به الانسان . اذن فوظيفته هي استحضار بعض الذكريات الى ساحة الشعور . وهذا ما يفسر لنا انطلاق الذكريات في الحلم وتزاحمها فى غير ما نظام ، لزوال وظيفة الانتقاء التى تقتضيها الحياة الواعية .

وقد صور (برغسون) علاقة الذكريات بمقتضيات الحياة الحاضرة ، بمخروط يحوي الذكريات المحفوظة في اللاشعور و التى لايصل منها الى ساحة الشعور الا التى لها دخل مباشر في النشاط الراهن فى النقطة (ذ) التي تمثل الحاضر وتمس المستوى المتحرك الذي هو التصور الراهن للعالم (١) .



جـ ـ **النظرية الظواهرية :** يرى (ميرلوبونتى) ان برغسون لم يحل المشكلة عندما عوض الآثار الفزيولوجية بآثار نفسية . لان كلتيهما تعدان انعكاسات غير فاعلة ناتجة عن الادراكات السابقة . وهذا لايفسر لنا كيف ان الآثار المادية او الصور النفسية عندما تعود الى الشعور عن طريق اثارتها ، تعود كما لو كانت حوادث ماضية . يقول (ميرلوبونتى) «اننا اذا عوضنا الآن الاثر الفزيولوجي بأثر نفسي ، واذا بقيت ادراكاتنا فى

---

(1) Bergson : Matière et mémoire in œuvres P. U. F. p. 292 - 293

اللاشعور،فان الصعوبة هي هي ، لان الادراك المخزون يبقى ادراكا ويستمر في الوجودوهو دائما فى الحاضر،ولايفتح من ورائنا مايمكننا من تقدير المرور والغياب الذيهو الماضي»(١)

ويرى (هوسرل) Husserl ان الذكريات ليست حوادث نفسية محفوظة، بل هي الشعور نفسه عندما يرجع الحوادث الى الماضي . انه الفعل الذي يضع الماضى ماضيا . والفعل لايمكن ان يوصف بالحفظ . لانه حاضر دائما ، فالتذكر اذن فعل حاضر نستعيد به حادثة بارجاعها الى الماضى .

د ـ النظرية الاجتماعية : اما علماء الاجتماع ، وعلى رأسهم (هالفاكس) Halbwachs الذى يلخص نظريتهم بوضوح، فهم يرون بصفة عامة، ان الغير هو الذى يدفعنا الى تذكر الحوادث التى اشترك فيها معنا، فى الاسرة او الشارع او المدرسة . يقول (هالفاكس) «اننى في اغلب الاحيان عندما اتذكر، فان الغيرهو الذي يدفعني الى التذكر ، لان ذاكرته تساعد ذاكرتي ، كما ان ذاكرتي تعتمد على ذاكرته . . . فالتذكر في هذه الاحوال على الاقل يصبح مفهوما ، اذ الجماعات التى انتمي اليها تقدم الي فى كل لحظة الوسائل التى استعيد بها الذكريات ، شريطة ان التفت الى هذه الجماعات وان اتبنى على الأقل مؤقتا طريقتهم فى التفكير» . فنحن اذا اردنا ان نتذكر ، انطلقنا من مفاهيم ومعارف مشتركة بين الجماعات التى ننتمي اليها ، ومن اطارات تجريبية وضعتها هذه الجماعات نفسها لنستعيد احوالنا واعمالنا وما شاهدناه ، واضعين ضمن هذه الاطارات الاجتماعية رباطا اصيلا بين تلك المعارف و تلك المفاهيم الاجتماعية ، فذكرياتنا اذن ليست استعادات للحوادث الماضية بل هي تجديد لبنائها وفقا لتجربة الجماعات ولمنطقها • وعلى هذا تكون الذكريات ، لااستعادة للماضي، بل تجديد لبنائه بواسطة الوسائل التى نستمدها من الحياة الاجتماعية (٢) .

٤ ـ امانة الذكريات

واذا كانت الذكريات استعادة حاضرة لحوادث ماضية، فهذه الاستعادة لايمكن ان

1) Merleau Ponty : Phénoménologie de la perception P. 473
2) Ch. Blondel : Psychologie collective P. 133

تكون طبق الاصل، لانها تتأثر بالظروف التي تتم فيها من جهة ، كما تتأثر بطابع الادراك الذي تم به تسجيل الحوادث الماضية من جهة اخرى ، اذ كلنا يعرف شدة اختلاف الناس عندما يطلب منهم الادلاء بشهاداتهم حول حادثة معينة يكونون قد شهدوها ولاسيما فقر هذه الشهادة بالنسبة الى تفاصيل الحادثة . والتجارب على امانة الذاكرة كثيرة منها ان يطلب من شخص رسم شيء من الأشياء به بعض التفاصيل، حتى اذا ما مرت بضعة ايام، طلب منه هذه المرة ان يرسم الشيء من ذاكرته فقط . فنلاحظ عندئذ زوال بعض التفاصيل ، وبقاء الشكل العام ، واذا ما طلبنا منه مرة ثالثة ورابعة وخامسة وبعد فواصل من الزمن كافية ، رسم نفس الشيء من الذاكرة ، فاننا نحصل منه فى النهاية على رسم مشوه ، وعند مقابلة الرسوم المتتابعة نلاحظ ميلا الى تبسيط الشيء،وانتظامه،وبروز بعض التفاصيل،والمبالغة فيها على حساب تفاصيل اخرى تأخذ في الزوال شيئا فشيئا ، وغالبا ما يكون ظهور التفاصيل الصغيرة وتضخيمها على حساب اضمحلال التفاصيل الكبيرة وتصغيرها ، اما بالنسبة الى الحوادث،فان تطور الذكريات يعمل على تشويهها وفقا للميل الى ايجاد علاقات منطقية بين اجزاء الحادثة الواحدة او الحوادث الكثيرة ، وهكذا غالبا ما ينتهي الشهود الى الاعتقاد بانهم رأوا ما كانوا يودون رؤيته (١) ، حيث تتجلى فى شهاداتهم القيم التى يؤمنون بها والاهتمامات الحاضرة التي تلون الشهادة بألوان الوضعية الراهنة التى تندرج فيها الشخصية (٢) .

وهكذا ، من خلال تجربة التذكر ، نتمكن من الشعور بالزمن الذى هو في الواقع شعور يتم فى الزمن ، مادام الماضي لايتجلى فيه الا من خلال الاحوال النفسية الراهنة دائما

٥ - النسيـــان

اذا كان عامة الناس يصفون ذاكرتهم بالخيانة عندما لاتسعفهم فى الوقت المناسب بما يريدون تذكره ، فان (ريبو) يفسر هذا النسيان تفسيرا ماديا لاسيما النسيان المرضي ،

---

1) P. Guillaume : Manuel de psychologie P. 168

2) Gusdorf : Mémoire et personne T. 1 Chap. III

زاعما ان الذكريات المخزونة في خلايا اللحاء تزول آثارها المادية بزوال الخلايا التى تختزنها عند ما يتلفها المرض ، وقد حاول البعض ان يتعرف الى القوانين التى تتبعها الذكريات في زوالها . فعمد الي بعض الناس ، وطلب منهم ان يحفظوا قائمة من المقاطع وسجل عدد المرات اللازمة للتثبيت ، وبعد ثلاثة اشهر مثلا ، اي بعد ما يكون هؤلاء قد نسوا ما حفظوه ، طلب منه ان يعيدوا حفظ المقاطع وسجل عدد المرات اللازمة والمتناقصة للحفظ فيما بعد ، وهكذا دواليك كل ثلاثة اشهر ، فاستنتج ان النسيان ليس له علاقة طردية مع الزمن بل هو يزداد كما يزداد لوغاريتم الزمن ، وقد ظن (ريبو) ان النسيان يتناول بصفة مطردة الذكريات القريبة قبل البعيدة ، تمشيا مع نظرته المادية وجاعلا من تكرار الصور وكثرة خطورها. عاملا في قوة تماسكها ، مما يجعلها ارسخ في الذهن واعصى على النسيان .

لكننا عرفنا في الفصول السابقة ان الذكريات لا تنال منها حتى الاحوال المرضية ، وان النسيان ليس اضمحلالا للماضي ، بل هو عجز عن استحضاره في بعض الشروط ، وقد اكد هذا الامر كل من برغسون وفرويد ، ذلك ان الحوادث العاطفية لاتخضع للقانون اللوغارتمي المستخلص من نسين المقاطع العديمة المعنى ، اذ هي تبقى بارزة في حياة الشخصية لاتقوى الحوادث التالية على طمسها ، ومعنى هذا انه ينبغي ان نزيح عن النسيان هذا الطابع السلبي الذي وضعه عامة الناس عليه لنكتشف من تحته وجها آخر للنسيان محملا بالمعاني الايجابية ، اذ لافائدة في تساؤلنا عن كيفية زوال الذكريات ، بل المهم ان نعرف لماذا لايمكن استحضارها .

وعندئذ تجيبنا مدرسة التحليل النفسي باننا لا ننسى الا الحوادث التى لايستطيع «انانا» تحملها نظرا لمقتضيات الانا الاعلى ، فليس النسيان عندئذ الا نوعا من الكبت ، ومهما كان لا اراديا فان لا ارادیته لاتنزع منه دلالته ، ومن الجلي ان الذكرى المكبوتة ذكرى موجودة في اللاشعور ، وقد تتجلى في اعراض مرضية على شكل كابوس او على اي شكل آخر ، غير انها في كل حال تفلت من زمام الارادة فلا يعود الشخص يسيطر عليها ، بل

هي التى تسيطر عليه ، فكأنما النسيان نوع من الدفاع عن الذات ، ومهما كان هذا الدفاع سلبيا فهو ذو دلالة لانجدها في النظرية التقليدية .

لكن تفسير مدرسة التحليل النفسي ليس هو التفسير الوحيد المعقول ، لاسيما اذا نظرنا الى نزعتها التشاؤمية التى تجعل من النسيان نوعا من الهروب والعجز ، اذ ليس كل نسيان هروبا او تعبيرا عن عجز ، لأن هناك من النسيان ما يقتضيه التكيف بالواقع الذى لايستعمل جميع الحوادث الماضية دفعة واحدة ، وانما يختار منها بمقدار الحاجة وعندئذ تتبين لنا الوظيفة الحقيقية التى تقوم بها الذاكرة وهي استخلاص الدروس من تجارب الماضي ، فيكون النسيان اذن حادثة طبيعية تفترضها الذاكرة التى لايمكنها ان تحتفظ الا بالمهم بالنسبة الى صاحبها المتوجه الى المستقبل ، فهو لايلتفت الى الماضى الابمقدار ما يجد فيه ما يساعده على تحقيق مشاريعه .

المـــراجـع :

J. C. Filloux : La mémoire (que sais-je)

Bergson : Matière et mémoire

Gusdorf : Mémoire et personne T. 2

P. Guillaume : Psychologie de la forme

Delay : Les maladies de la mémoire

الباب التاسع والعشرون

التخـــيّل

١ تعريف - ٢ الصورة والاحساس - ٣ النظرية التجريبية والصور الذهنية - ٤ النظرية الظواهرية - ٥ التخيل المبدع والاختراع ·

١ - تعريـــف

يعرف التخيل عادة تعريفا عاما بانه قدرة الفكر على استحضار الصور بعد غياب الاشياء التى احدثتها ، او تركيب الصور تركيبا حرا ، مما يجعلنا نميز بين نوعين من التخيل : التخيل التمثيلي الذي له علاقة مباشرة بالادراك الحسي والذي يقتصر على استعادة صور الاشياء بعد انطباعها في الذهن وبعد غياب هذه الاشياء التى اثارتها ، وهذا النوع من التخيل هو فى الواقع مظهر من مظاهر الذاكرة الحسية ، والتخيل المبدع الذي ينشئي تركيبات جديدة مهما اعتمدت على صور حسية مستمدة من الواقع فان تأليف هذه الصور تأليفا جديدا غير مستمد من الواقع ، هو الذي يضفي عليه صفة الابداع .

٢ - الصورة والاحساس

ان المقابلة بين الصورة والاحساس توقفنا على فروق اساسية بينهما ، فاذا كان الاحساس يتطلب رد فعل حركي يمكننا من التحقق منه ، كأن نتقي الخطر الذي يداهمنا بحركة معينة ، فان الصورة لاتوحي الينا الا بفكرة رد الفعل هذا ، وفكرة الخطر ليست خطرا فعليا ، مما يبين لنا ان الاحساس موضوعي . ثم ان الاحساس تزداد شدته او تنقص تبعا للمسافة التى تكون بيننا وبين الشيء المحسوس . بينما الصورة لاتعرف هذا النوع من الزيادة والنقصان في الشده ، و اذا كان الاحساس قابلا للتحديد فى المكان بالرؤية و اللمس وبالاحساسات الحركية التى يعطينا اياها الجسم ، فان الصورة لاعلاقة لها بالمكان . ومهما استطعنا ان

نتخيل مكانا تندرج فيه الاشياء المتخيلة، فاننا لانبالي بوضعية هذه الاشياء، في حين اننا لانستطيع فى الادراك ان نغير اماكن الاشياء ، اذن فالصورة لاتبالي بالابعاد المكانية .

ولا يمكن الاحتجاج هنا بصور «الهلوسة» التى ظن البعض ان لها طابع الادراك بما فيه من تحديد للمكان وتقدير للشدة ، ذلك ان الدراسات الجد حديثة قد بينت ان هناك فرقا كبيرا بين الهلوسة البصرية مثلا والاحساس البصرى ، اذ الالون في الهلوسة تبدو غير مندمجة بالسطوح، كما ان حدود الاشياء تبقى غير واضحة ، والفـرق الحاسم بين الاحساس والصورة هو اننا لانستطيع ان نجعل من الصورة شيئا الا باللجوء الى الاحساس والا وجب عندئذ ان تحتل مكانا سبقتها الى احتلاله صور اخرى ، وهذا امر غير ممكن . والى هنا يمكن ان نقول ان الصورة ليست استحضارا للشيء بعد غيابه .

٣ - النظرية التجربية والصور الذهنية

كان علم النفس التقليدي المتأثر بالنزعة التجريبية يرى ان الصورة هي بقايا الادراك التى تستمر ماثلة في الشعور ، على اساس ان للصورة الذهنية عمادا ماديا يتمثل فى آثار الادراك المنقوشة فى خلايا الدماغ ، فتكون الصور الذهنية عندئذ شبيهة بالصور الشمسية التى نحتفظ بها فى دفتر خاص للذكرى ، ويعد (هيوم) من بين الممثلين لهذه النظرية اذ هو يميز بين (الانطباعات) التى تشمل الاحساسات والهيجانات والاهواء و(الافكار) التى هي الصور الضعيفة للانطباعات فى تفكيرنا (١) ومعنى هذا ان الصور ناتجة عن الادراكات ، بحيث ان الفاقد لحاسة ما فاقد لصور الاشياء التى تدرك بهذه الحاسة . وانتهي التجريبيون الى عدم التميـيز بين الصور والادركات الضعيفة ، ما دامت الصور مجرد ادراكات ضعيفة ، ومادام الفرق بينهما فرقا فى الشدة فقط ، ولئن كنا مع ذلك نستطيع التمييز بين الادراكات والصور فمرجع ذلك كما يعتقد (تين) Taine الى المحاكمة التى نقوم بها لمعرفة ما اذا كان تصورنا ادراكا ، ام مجرد صورة . فنحن اذن نقوم بتحقيق ، مثال ذلك انني اذا سمعت حركة وظننتها حركة شخص يقترب مني فاني ألتفت حوالي

---

1) Hume : Traité de la nature humaine T. 1 P. 164

لأتحقق من مصدر الحركة ، فلا يعود الادراك عندئذ الا هلوسة صادقة ، لانني مضطر الى التحقق . غير ان التجربة تبين لنا ان التحقق هنا لايتناول الادراك من حيث هو ادراك وانما يتناول تفسيره ، لانني عندما سمعت الحركة افترضتها حركة شخص ، والتحقيق هو الذي يبين لي اذا كانت الحركة كما افترضتها او كانت حركة شيء آخر، لانني مسبقا أميز بين ما اتخيله وما ادركه بالرؤية ، اما ادراك الحركة في حد ذاتها فهو ادراك وليس صورة.

وقد كان التمييز بين الادراك والصور في الشدة فقط هو الذي شوه الفرق بينهما عند عامة الناس ، ذلك ان النزعة التجريبية تعتبر الحوادث النفسية كما لو كانت اشياء ، فتقابل محتوى الادراك بمحتوى الصورة ، مهملة بذلك عمليتي الادراك والتصوير اللتين يقوم بهما الشعور .

٣ ـ النظرية الظواهرية

لقد بين (هوسرل) ان الشعور قصدي دائما ، بمعنى ان الشعور ليس وعاء لمختلف العمليات الذهنية كما يظن البعض ، بل ان الشعور فعل يقصد الى شيء من الاشياء خارجا عنه . فالشعور هو دائما شعور بشيء ، بحيث أن ادراكي لهذا الكتاب ان هو الا نوع من التوجه اليه ، اما عندما اتخيله فان شعوري لم يعد وعاء يحوي صورة الكتاب بل انني اتوجه اليه على نحو آخر فقط ، فشعوري في كلتا الحالتين متوجه الى الكتاب، غير انه متوجه اليه بكيفيتين مختلفتين .

ومن هنا انطلق (سارتر) ليصف (الشعور المصور) وصفا فينومينولوجيا ، فلاحظ ان الشعور في عملية الادراك (يجد) موضوعه ، بينما هو في عملية التخيل (يوجد) هذا الموضوع دفعة واحدة . فاذا ادركت هذا الكتاب ، فانما ادرك منه مظهره الذي تقع عليه عيني لكنني اعرف ان وجهه العلوي يقتضي وجها سفليا . غير ان هذه المعرفة تمثل قصدا ليس له محتوى، وبداية لصورة لايمكن ان تتألف لتعرض الادراك لها . اما عندما اتخيل الكتاب فان صورته يصبح لها قصد ذو محتوى . فصورة الكتاب تعطيني اياه منذ الوهلة الاولى كتابا تاما ، في حين ان ادراكه يلزمني بان احيط به علما شيئا فشيئا . فالصورة تضع

الموضوع مباشرة ، غير انما تضعه وضعا عدميا ، اذ انني عندما اخرج من المكتب واتخيل
الكتاب ، فأنني اريد بذلك ان اعبر عن عدم وجوده ، اذن فالتخيل يمتاز بكونه عفوية مبدعة ، لأن الشعور المصور يضع موضوعه من تلقاء نفسه ، ومعنى هذا ان ادراك شيء من الأشياء ظاهرة ذات اوجه عديدة لاتحصى ، لانني عندما ادرك شيئا ما ، وليكن مكعبا ، فانني لاأدرك منه فى الواقع الا أوجها معينة ومحدودة ، فى حين تبقى الأوجه الأخرى بعيدة عن الادراك الحسي ، اذ لا أستطيع ان احيط بجميع اوجه المكعب الا على التوالي وعن طريق التركيب ، بينما صورته تعطيني اياه دفعة واحدة ومباشرة . واذا كان للشيء المدرك ما لايحصى من التحديدات التى تفرض نفسها فى عملية الادراك من الخارج ، فان الشيء المتخيل لايملك من التحديدات الا التى يعطيه الشعور اياها وفقا لقصده . اذ قصد الشعور الى الشيء هو الـــذي يعين الصورة التى تبدو عليها و عدد تحديداته ، غير ان الشعور المصور هذا يبدو متناقضا . ذلك انني عندما اتخيل فلانا مثلا ، فان صورته تتجلى ، من جهة ، كما لو كانت وحدة غير قابلة للانقسام ، حيث تبرز كل صفة من صفاته بوضوح من خلال بقية الصفات الاخرى ، وتتجلى لنا من جهة اخرى ، كما لو كانت مجموعة من الخصائص المتميزة فى جملة من النظرات الجزئية وراء اللاتمايز الاول . مثال ذلك انني عندما اتخيل فلانا ، فانني اراه فى اماكن مختلفة ، وفى ثياب متنوعة ، وفى احوال نفسية متناقضة احيانا ، ومع ذلك فان صورة هذا الشخص تحتفظ بوحدتها رغم اختـــلاف الاستدعاءات . وليس في هذا اي تناقض . لان هذا نوع من الاحوال التى يكون فيهـا الشيء غائبا فى الوقت الذى يكون فيه حاضرا . ذلك ان بنية الصورة ليست بنية عقلية . وهذا ما يميزها عن الذكرى . اذ الذكرى امر واقعي في الماضي ، له فرديته ، ونحن نجده كما نجد المدركات . فهو ليس (غائبا) . اما الصورة عندما نستحضرها فانها تتمثل كما لو كانت منفصلة وغريبة عن ساحة الشعور الحاضرة او الماضية . وهكذا فصل (سارتر) بين عمليتين فكريتين هما الادراك والتخيل (١) .

---

1) Sartre : L'Imaginaire 1ere partie

مناقشــــة

ورغم جميع هذه الآراء التى تبدو مقبولة الى حد كبير فان نظرية (سارتر) لاتقوى على تفسير ما استطاعته النظرية التجريبية بالنسبة الى اختلاط الواقع بالخيال فى الأحلام وخصوصا فى الهلوسة . اذ لايمكن ان يقال عن المهلوس انه يريد ان ينفي الواقع لكن رأي(سارتر)يمكن ان يكون أكمل اذا نقلنا الى ميدان الاضفاءات اللاشعورية كل ما قاله عن الشعور المصور .

٥ - التخيل المبدع والاختراع

ان الابداع من حيث هو ابداع لايمكن تفسيره ، لأن التفسير ينفي الابداع ويبطله، اذ هو يرجع المجهول الى المعلوم والجديد الى القديم . ومـع ذلك فان الابداع العلمي والفني ليس ابداعا من العدم ، ولذلك يمكن تفسيره الى حد ما على ضوء الشخصية والوسط والملابسات التاريخية . اذ لايخترع المخترع من العدم ، بل يستمد عناصر ابداعه من ثقافة عصره ووفقا لمطالب المجموعة التي ينتمى اليها وطبقا لميوله ونزعاته الشخصية ، فالنظرية العلمية لاتتضح الا ضمن تطور العلوم التى انبنت على نظريات اخرى سابقة شارك فيها كثير من العلماء ، فنظريات الماضي هي التى اعدت نظريات الحاضر، كما ان هذه الأخيرة هي التى تفتح الطريق امام نظريات الغد ، مثال ذلك ان (دارون) قد استمد عناصر نظريته في الاصطفاء الطبيعي من مؤلفات (مالتس) Mathus الـذي رأى ان الكائنات الحية تزداد بنسبة هندسية فى حين ان المواد الغذائية لاتزداد الا بنسبة عددية ، وهذا هو سبب المجاعات. ولذلك دعا الى الحد من النسل . وقد وجد (دارون) فى المجاعات هذه ظاهرة تتصارع فيها الكائنات الحية، ولايبقى منها الا الأصلح الذي يعرف كيف يحصل على قوته ، ثم عمم مفهوم الأصلحية ليجعل منه عمادا لنظريته الجديدة .

وكذلك الأمر بالنسبة الى الفن ، فالفنان انما يهتدي الى طريقته الخاصة فى التعبير الفني بعد سلوك الطرق الأخرى التى عبـدها من سبقوه الى ميدان الفنّ ، سواء ذلك بالنسبة الى الأدب او الموسقى او الرقص ، فهو دائما يبني على انقاض ما يهدم ، وبالمواد التى يجدها

من قبل . وانما يتجلى ابداعه في طريقة البناء الذي يحمل دائما من البناء السابق شيئا ما .

واذا كان الابداع يستمد بعض عناصره من بقايا الماضى ، فهو من جهة اخرى يقتبس قوته ونشاطه من الحاجات والميول ، ولا ادل على ذلك من التنافس في الاختراعات العلمية ذات الطابع السلمي او الحربي بين الدول في صراعها من اجل توفير المجالات الحيوية . اما الابداع الفني فهو اشد صلة بالميول والنزعات . وقد بينت مدرسة التحليل النفسي ان الفن عند بعض الناس ان هو الاتصعيد للميول المكبوتة

٦ - التخيل والفكر

ومهما كان للعواطف دخل فى عملية الابداع ، فان الاختراع يبقى دائما عملا فكريا لاسيما في مستوياته العليا ، اذ التخيل عندئذ يعتمد على الذكاء الذي هو القـــدرة على اكتشاف العلاقات بين الأشياء ، فوضع الفرض العلمي مثلا يقتضي ابعاد كثير من المفاهيم القديمة لتحل محلها مفاهيم جديدة . وقد كان (لابلاس) يقول ان الاختراع يعتمد على الجمع بين افكار قابلة للالتحام قد بقي بعضها مفصولا عن البعض الآخر .

وقد رأى البعض في التخيل قوة مناهضة للعقل . فقابل بين خصب التخيل وجفاف العقل الرتيب . وراح يفسر الاختراع تفسيرا لاعقليا . اذ الطـــرق التى نجد بها الشيء ليست مثل التى نبرهن بها عليه . وقد شبه (كونديالك) المناهج المنطقية بالحاجزين القائمين على جانبي الجسر . فالجسور وحواجزها تقينا السقوط ، لكنها لاتدفع بنا الى الأمام . حتى ان الرياضيات نفسها في حاجة الى الابداع . فمن الضروري في الهندسة مثلا ان نتخيل انشاءات جديدة لاظهار خصائص جديدة في الشكل . و اذا كانت هده الانشاءات تمكننا من الاستنتاج ، فانها هي فى حد ذاتها غير مستنتجة ، بل الفكر هو الذي يبدعها ابداعا حرا . فكأن وراء كل ابداع علمي او فني ، نوعا من الحدس الذى يرجعه البعض الى النشاط العاطفي ، واحيانا الى العبقرية ، واحيانا اخرى الى مجرد الصدفة والاتفاق ، كاشارقة التى تسطع فى احشاء الظلام فجأة . من ذلك ان (هنري بوانكاري) H. Poincaré اكتشف علاقات رياضية جديدة اثناء صعوده على الحافلة ، وكثيرا ما تكون الحصيلة العلمية الراسخة

حجر عثرة فى طريق الاختراع ، فلا يقوى العالم عندئذ على مجاوزتها لشدة رسوخها فى ذهنه فهو لايستطيع عنها محيدا . وقد قال (انشتين) ان سبب الاكتشافات العبقرية التى قام بها (فارادي) Faraday في الكهرطيسية ، يرجع الى كونه لم يتأثر بالثقافات العلمية الجامعية التقليدية . غير ان كل هذا لايسمح لنا بان نعد التخيل مناهضا للعقل . لأن الخروج عن التقاليد العامية او الفنية ليس تنكرا للعقل ، ولا خروجا عن نطاقه ، بل هو رقي بالعقل ودفع به الى الأمام . اذ كثيرا ما تبدو النظريات الجديدة او الاساليب الفنية الجديدة متناقضة مع ما تعارفه الناس، ومع ما يسميه (لالاند) بالعقل «المكون» القار الذى يقابله العقل «المتكون» الذى يندفع دائما الى الأمام لمجاوزة المفاهيم القائمة (١) .

وينبغي الا ننظر بعين الاعتبار الى تلك المبالغات التى تسند الى اللاشعور دورا سحريا فى عملية الاكتشاف . ذلك ان البارقة الابداعية تكون دائما مسبوقة بعمل عقلي شاق . فبوانكاري لم يكتشف فجأة تلك العلاقات الرياضية الجديدة الا بعدما اجهد عقله فيها طويلا . وقد قيل بحق «انه يجب ان نبحث دون ان نجد لكي نجد دون ان نبحث» وحتى عندما يلمع الحدس في لحظة من اللحظات،فان عملية الابداع لاتتم بمجرد اللمعان ، لأن الحدس الخصب كما يرى (برغسون) ليس الا مخططا حركيا يوجه الفكر عندما يصبح صورة واضحة . ولا يبلغ هذا الحدس الدرجة التى تجعله مبدأ للاختراع الا بعد جهد عقلي جهيد . والا فكيف يمكننا ان نفسر الانتقال من الحساسية القلقة ، و الأهواء الهائجة ، الى الصور الفنية الرائعة ، والنظريات العلمية المنسجمة ، ان لم يكن للعقل دخل فى عملية الابداع .

المراجـــع :

L Bernis L'imagination (Que sais-je?)
Sartre : L'imagination
Sartre : L'imaginaire
Alain : Système des beaux arts
Schuhl : Le merveilleux, la pensée et l'action

1) Lalande : La raison et les normes

الباب الثلاثون

اللغـــة

١ تعريف ـ ٢ النظرية الترابطية المادية - ٢ علاقة اللغــة بالفكر - منشأ اللغة .

١ - تعريـــف

اذا كان (لالاند) يعرف اللغة بانها «كل جملة من الاشارات يمكن ان تكون وسيلة للاتصال» . فانه ينبغي ان نضيف الى هذا التعريف ، القدرة على انشاء هذه الاشارات و القصد الى استعمالها ٠ ذلك ان الحيوانات تستعمل ايضا بعض الاشارات للتعبير عن بعض الاحوال الخاصة ذات الصلة بالحاجات الحيوية ، مثل اصوات الشامبانزي المتمايزة التي تبلغ حوالي الثلاثين صوتا ، ومثل اشارات النحل التي اكتشفها (فون فريش Von Frish و التى تتمثل فى رقصات تشير بها الى مكان الغذاء الذي تكون قد اكتشفته .

و تدل الملاحظات التشريحية والفيزيولـوجية على عدم وجود اي فـرق بـــين الشامبانزي والانســان فى بنية الاعضاء الصـوتية . فنحـن نستعمل فى النطق حبالنـا الصوتية وفقا لبعض البنيات الدماغية ، و بمساعدة الرئتين وجميع اعضاء الفم ، وبمساعدة الجهاز السمعي ايضا . اذ الاصم بالولادة ابكم بالضرورة . والغريب ان جميع هذه الوسائل موجودة لدى القردة الراقية . لكن هذه القردة مهما تمكنت من اصدار بعض الأصوات فهي عاجزة عن الكلام . وقد حاول العلماء معرفة هذا السر . فوضـع صبي وقرد صغير فى شروط متماثلة . فكانت نقطة الانطلاق واحدة بحيث ان الصبي والقرد الصغير كانا يستعملان نفس الوسائل ليستقر كل منهما فى عالمه الذي كان يتضح له شيئا فشيئا. وقد بقي التنافس بينهما متعادلا فيما بين ٩ و ١٨ شهرا . وفيما بعد ذلك اخذت الهوة

بينهما فى الاتساع الى درجة ان المقارنة بينهما اصبحت عديمة المعنى . اذ بينما توقف تقدم القرد، لوحظت انطلاقة جديدة انتقل بها الصبي من عالم الحيوان الى عالم الانسان ، عندما بلغ المرحلة التي تعلم فيها اللغه . ومهما استطاع القرد لن يؤدي اصواتا مختلفة، فى أوضاع مختلفة ، فان هذه الأصوات هي فى الواقع مرتبطة بالحاجات والانفعالات . فهو لايستطيع ان يفصلهما عن هذه الأوضاع التى تحيط به وتلح عليه ، ولا ان يتصرف فيها من حيث هي اشارات . لأنها في أصلها اشارات موروثة تقوم بوظيفة بيولوجية بحتة . بينما الاشارات الصوتية عند الانسان علامات يتعلمها ويختارها ويصطلح عليها مع بني جنسه بكل حرية ويستطيع ان يتصرف فيها الى ما لانهاية له . فكأن الطبيعة قصرت «لغة» الحيوانات على ما به تتم حياتها . وقد اثبت (فون فريش) هذا الأمر، عندما وضع ماءا حلو فوق احد أعمدة اللاسلكي كانت توجد عند اصله خلية نحل . فاكتشفت بعض النحلات هذا «الكنز» ورجعت الى الخلية حيث قامت بالرقصات الدالة على اكتشافها ، لكنها لم تتمكن من ان تبين للعاملات الاتجاه الذي يوجد به الماء الحلو . فاتجهت هذه الى كل صوب ماعدا اعلى العمود . فكأن النحل لايعرف التعبير عن الأعلى ، لأن الأزهار لاتنبت «فى السحاب» كما يقول (فون فريش) (١) .

ولا يمكن الاحتجاج هنا بالتدريب بواسطة المنعكس الشرطي ، لأن الاستجابات الشرطية مجرد ردود افعال آلية مربوطة بمثيرات خاصة لاتبلغ درجة اللغة التى تعمم الدلالة . والنتيجة التى يمكن ان نستخلصها من كل هذا ، هي ان اللغة ليست وظيفة عضوية بل هي وظيفة عقلية لاتنفصل عن التفكير ، لأنها وسيلته ، ولأن الفكر هو الذي يعطيها دلالتها .

٢ ـ النظرية الترابطية المادية

ترى هذه النظرية ان اللغة نتيجة عمل اربعة انواع من الصور . فهناك اولا صورتان حركيتان تتمثل احداهما فى النطق والأخرى فى الكتابة . وهناك صورتان حسيتان احداهما

1) Von frish : Vie et moeurs des abeilles P. 159

سمعية والأخرى بصرية . ومن هذه العناصر الاربعة تتألف الكلمة . ويبدو ان دراسة (الحبسة) هي التى اوحت لعلماء النفس فى القرن التاسع عشر بتحليل الكلام الى هذه العناصر . اذ كان المصابون بالحبسة على نوعين . فمنهم من كان يفهم ما يسمع او ما يقرأ ولايستطيع ان ينطق او يكتب ، ومنهم من كان لايفهم ما يسمع او يقرأ . وكانت هذه الاضطرابات مصحوبة باصابات في مناطق معينة من الدماغ ، فالعجز عن النطق كانت تصحبه اصابة فى التلفيف الجبهي الأيسر الثالث . كما ان العجز عن فهم الكتابة كان مصحوبا باصابة في المنطقة الصدغية .

واعتمادا على مثل هذه الملاحظات راح علماء النفس الماديون يستنتجون ان الصور الكلامية مخزونة في خلايا الدماغ بحيث ان اصابة منطقة معينة من المناطق الخاصة بالكلام تؤدي الى زوال نوع معين من صوره الحركية او الحسية .

مناقشـــة

لكن التعمق فى دراسة الحبسة فيما بعد قد بين ان الاصابات الدماغية لا تتلف الكلمات في حد ذاتها ، بل تعطل استعمالها الارادي فقط . لأن كثيرا من المصابين ينطقون،فى حالة الانفعال وبصفة آلية،بالكلمات التى استعصت عليهم . والحقيقة ان الكلام لايكون الا بجملة تامة . وليست الجملة تركيبا للكلمات بل هي حكم . ورغم هذا فانه لايمكننا ان نقول ان الحبسة مرض عقلي مثلما زعم بعضهم ، اذ يمكن اثبات سلامة عقل المصاب ، ببعض الروائز الخاصة . لكن مادامت اللغة هي وسيلة التفكير فمن الواضح ان يضطرب التفكير باضطراب اللغة . ولذلك يفقد بعض المصابين بالحبسة معنى الزمان والمكان ، مما يكشف لنا عن الصلة الوثيقة بين اللغة والتفكير (١) .

٣ ـ علاقة اللغة بالفكر

تبين لنا التجربة والملاحظة من الناحيه المبدئية ، ان التفكير سابق على اللغة . فكثيرا ما تنبثق الفكرة فى اذهاننا ونبقى نبحث عن العبارة التى تؤديها . كما ان استعمالنا

1) Ombredane : L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicite

لأكثر من لغة واحدة للتعبير عن المعنى الواحد ، يكشف لنا عن اسبقية الأفكار بالنسبة الى الوسائل اللغوية التى نؤديها بها . ثم ان سلوك بعض الصم والبكم ينم عن تفكير سليم يتبين معه ان الانسان بامكانه ان يستعمل اشارات اخرى غير اللغة للتعبير عن افكاره . وانما اختار الانسان الأجهزة الصوتية لسهولتها . وقد زعم (دارون) ان الانسان القديم قد ترك الاشارات الجسمية لأنها تستلزم جمود الجسم ، ولاستحالة رؤيتها فى الظلام . لكن وجود بعض الصم البكم الذين يهتمون بالشؤون السياسية ، و يدلون بآرائهم فيها بواسطة اشارات يتواضعون عليها مع من يتناقش معهم ، يدل دلالة كافية على ان اللغة ليس لها اعضاء نوعية خاصة بل اعضاؤها مستعارة . اذ الفم والحنجرة فى اصلهما يقومان بوظيفتى الاكل والتنفس ، ولاعلاقة للغة بالسمع او البصر او اللمس او الحركات اليدوية او تعابير الوجه ، لأن اللغة « نشاط رمزي اصطناعي يتم بواسطة اعضاء تقوم في اصلها بنشاطات عاجلة من نوع آخر» (١) .

لكن اسبقية التفكير من الناحية المبدئية لاتقتضي اسبقيته من الناحية العملية بالنسبة الى الفرد المندرج فى الحياة الاجتماعية . اذ ليس هناك فاصلة زمانية بين اللغة والتفكير . فالطفل يتعلمهما فى آن واحد . وهو يكتشف افكاره فى العبارات التى يستعملها كما يقول (آلان) Alain وحتى الكبير ، بعد ان يكون قد تعلم اللغة ، فهو لايستطيع ان يفكر بدون لغة ، فنحن مثلا نفكر باللغة العربية . كما نستطيع ان نفكر باية لغة اخرى نتقنها ، لكننا فى جميع الأحوال نفكر بواسطة اللغة ولو كنا لانتبس ببنت شفة . وتخضع تراكيب الكلام النفساني لقوانين التركيب في الجملة العربية . ومعنى هذا ان اللغة والتفكير ملتحمان ، مما جعل (ميرلو بونتي) يرى ان اللغة ليست «علامة» للتفكير مثلما ان الدخان علامة للنار بل انهما متداخلان يضم احدهما الأخر . فاذا كان المعنى انما يؤخذ من العبارة ، فان العبارة ليست الا وجودا خارجيا للمعنى . اذن فليس التفكير ظاهرة (داخلية) كما زعم البعض ، بل انه لايمكنه ان يوجد خارج العالم وخارج الكلمات ، والذي يوهمنا بوجود

---

1) Ombredane : L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicité P. 283

تفكير عارمن اللغة انما هي الأفكار التامة التي يمكننا استحضارها اثناء السكوت. والواقع ان هذا السكوت يضج بالكلمات. اذ التفكير الخالص نوع من الشعور الفارغ (١).

هذا علاوة على ان اللغة تمكننا من تعويض الأشياء الثقيلة باشارات خفيفة تسهل علينا استعمالها عن بعد، وتخرج افكارنا مرتبة ومترابطة في مقال متسلسل نسيطر به على الزمان، فلا نبقى سجناء الفترة الراهنة. فنستعيد ما مضى من الحوادث، كما نتوقع المستقبل منها. وبذلك نفصل الفكرة عن الفعل في الأعمال المرجأة وفي المشاريع. ويمكننا بواسطة اللغة ان نتصل بالغير بسرعة وان نتبادل معه الأفكار، فنتعرف الى المتفق منها والمختلف. فيتدعم بعضها وينمو بعضها الآخر، لاسيما اذا كانت اللغة مكتوبة، فهي عندئذ تحتضن افكار الأولين وتجاربهم، فتتصل حلقات الثقافة وتختصر مراحل الاكتساب، لأن اللغة كما يقول (لافيل) Lavelle ذاكرة الانسانية، تحفظ مكاسبها، فهي أغنى من فكر أي فرد، ولا يحيط بخصبها أي تقدير، فهي الماضي حاضرا وماضي جميع الذين جسموا فيها افكارهم (٢).

٤ - منشأ اللغة

ان الملاحظة تبين لنا ان الطفل يصيح بصفة عفوية عندما يجوع أو يتألم، فكأنما الصياح في الفترة الأولى من حياة الطفل يقوم بدور بيولوجي هو التعبير عن الحاجات الضرورية للحياة، لكن سرعان ما يعرف الطفل مفعول هذا الصياح العفوي فيما بعد فيعود يعمد اليه للتعبير عن حاجات اخرى غير الاكل ودفع الضرر، وبهذا ينتقل من الأصوات «التعبيرية» الى الأصوات الدالة على معنى معين، مما يبين لنا ان اللغة ان هي الا تطور للأصوات التعبيرية الأولى، اذ الطفل ينتقل فيما بعد الى اللعب اللغوي باصدار الأصوات وبتقليد من يحيطون به، فهو لايخترع اللغة وانما يكتسبها اكتسابا اثناء مراحل نموه، وعندئذ تصبح المشكلة ماثلة في منشأ اللغات، وقد شغل هذا المنشأ بال كثير

1) Merleau Ponty : phéno de la percep. P. 212 - 213

2) Lavelle : La parole et l'écriture P. 29

من الفلاسفة ، فكونوا حوله نظريات كثيرة ذكر بعضها ابن جني في كتابه «الخصائص» اهمها ما يلي :

أ - **نظرية الوحي :** يرى المؤمنون ان الله «علم آدم الأسماء كلها» كما جاء في القرآن ، وقد دافع عن هذا الرأي ابن حزم (١) و (دوبونالد) De Bonald بحجة ان الانسان لا يستطيع ان يبدع لغة . لأن كل ابداع للغة يفترض وجود اللغة .

ب - **نظرية التواضع :** ويرى اصحابها ومن بينهم ديمقريطس وابن سينا(٢) ولوك وسميث ان الناس هم الذين خلقوا اللغة بتواضعهم واصطلاحهم عليها .

ج - **نظرية الغريزة :** وأهم ممثليها (ماكس موللر) Max Muller الذى يرى ان اللغة امر غريزي لايرجع الى شيء آخر غير الغريزة ، وقد انساق الى هذا الرأي ، لأيمانه بوجود مصادر بدائية كانت تتألف منها اللغة الوحيدة التى استعملتها الانسانية في البداية ، والتى كانت عبارة عن اربعمائة او خمسمائة مقطع .

و تعترض هذه النظرية صعوبات شتى منها : ان ارجاع اللغة الى الغريزة لايفسر منشأ اللغة بل يفترضها مجانا ، كما ان نشأة اللغة عند الطفل تبين لنا بوضوح ان المفاهيم المجردة العامة لايكتسبها الطفل الامؤخرا ، اي عندما يتحرر فكره من المحسوس العيني هذا علاوة على ان الطفل لايكتسب اللغة الا عن طريق التقليد الاجتماعي .

د - **نظرية التكوين التدريجي :** ومن انصارها افلاطون و ليبنيتز ورافسون فهم يرون ان اللغة قد نشأت اولا من الاشارات الطبيعية المقصودة ، ثم من تقليد اصوات الطبيعة التى تطورت من الصعب الى السهل بالنسبة الى الكلمة او التركيب او القواعد ، واخيرا من التقليد الاجتماعي ، ويبدو ان هذه النظرية حتى الأن هي اقرب النظريات الى الصواب ، لكنها تفترض التواضع والاصطلاح .

---

١) ابن حزم : الاحكام فى اصول الاحكام ج ١ ص ٢٨

٢) ابن سينا : الشفاء ـ المنطق ـ العبارة ص ٣

المراجـــع :

عبد الواحد وافي : نشأة اللغة عند الانسان والطفل .

جان بياجه : اللغة والفكر عند الطفل : الترجمة العربية .

Chauchard : Le langage et la pensée (Que sais-je?)

Gusdorf : La parole

Ombredane : L'Aphasie

Piaget : Le langage et la pensée chez l'enfant

الباب الحادي والثلاثون

الذكاء

١ الفريزة و الذكاء - ٢ الذكاء عند الحيوان - الذكاء عند الانسان - ٤ روز الذكاء - ٥ الذكاء العام والقابليات الخاصة .

---

١ - الغريزة والذكاء

يعرف (كلاباريد) Claparède الذكاء بانه «قدرة الفكر على حل المشاكل الجديدة» ومعنى هذا ان الذكاء لايكون الا حيث توجد صعوبات يتعين على الكائن التغلب عليها دون اللجوء الى العادات المكتسبة يالتكرار او الآليات الغريزية المستقرة ، بل ان الذكاء لايتمثل الا في فعل جديد يتكيف به الكائن مع وضعيات جديدة .

ولننظر الى اعمال الحشرة المسماة (سفيكس) Sphex ذات الأجنحة الصفراء كما لاحظ نشاطها (فابر) Fabre (١٨٢٣-١٩١٥) فهذه الحشرة في فترة البيض تصطاد الجدجد على وجه الخصوص . فتشل حركته بثلاث لسعات توجهها الى العقد العصبية ، دون ان تميته ، ثم تدخله جحرها ، وتكرر هذا العمل ثلاث او اربع مرات حتى يمتليء الجحر . ثم تضع بيضها على صدر الفريسة الاخيرة ، وتغلق جحرها . وعند ما تفقس اليرقانة فيما بعد ببضعة ايام تجد غذاء جديدا ، لان الجدجد يكون لايزال حيا غير انه لا يستطيع الدفاع عن نفسه .

ومع ذلك فان هذه الاعمال المتسلسلة المنظمة المرتبة ليست اعمالا ذكية ، بل هي اعمال غريزية عمياء كما بين ذلك (فابر) اولا، لأن من عادة هذه الحشرة ان تجر فريستها بالقرب من جحرها ، ثم تدخله لتطلع على ما فيه قبل ادخال الفريسة . فاذا عمدنا اثناء ذلك الى ابعاد الفريسة قليلا من الجحر فان (السفيكس) ترجعها الى مكانها الاول بالقرب من الجحر ، وتزور هذا الجحر ، مرة اخرى بدل اختزان الحشرة مباشرة ، واذا اعدنا

التجربة عدة مرات كانت النتيجة واحدة . حتى اذا عمدنا فى النهاية الى اخفاء الفريسة عن السفيكس، بادرت هذه الحشرة الى اغلاق جحرها الفارغ بنفس العناية التى تغلقه بها عندما يكون مليئا بالغذاء . فسلوك هذه الحشرة اذن سلوك غريزي اعمى لاتستطيع عنه محيدا مهما اختلفت عليها الوضعيات . فهي لاتستفيد من خبراتها السابقة . بل اعمالها متسلسلة ، اذا ما افتقدت حلقة عادت الى الحلقة التى قبلها ، او انتقلت الى الحلقة التى بعدها دون ان تستطيع مواجهة الموقف الجديد المتمثل فى فقدان حلقة معينة بذاتها . ومعنى هذا ان الغريزة جامدة متصلبة لا تتشكل طبقا للوضعيات الجديدة فى حين ان الذكاء يمتاز بالليونة وقابلية التشكل مع الوضعيات الجديدة .

وثانيا لان العمل الغريزي عمل لايقوم الا بسلسلة معينة من الحركات في شروط معينة ثابتة ، بحيث يبطل مفعوله اذا تغيرت هذه الشروط . فالنحلة رغم براعتها في الخلية لاتستطيع الخروج من زجاجة،فمها فى الظل ، وباقيها في النور ، مما جعل (فولتير) يقول ان النحلة البارعة داخل الخلية تصير (مجرد ذبابة) خارجها . وهكذا يتبين ان العمل الغريزي عمل متخصص لايعرف الا نوعا خاصا من الحركات فى محيط خاص ، في حين ان الاعمال الذكية عند الانسان تمكنه من التشكل السريع مع جميع الظروف الممكنة . اذ الذكاء عند الانسان يختار حلا معينا بين حلول كثيرة ، عن طريق المحاولة والخطأ والاستبصار ، مما يدل على ضرورة التعلم و الاكتساب والاكتمال ، فى الوقت الذي تبدو فيه الغريزة كما لو كانت قد بلغت درجة الكمال منذ الوهلة الأولى.

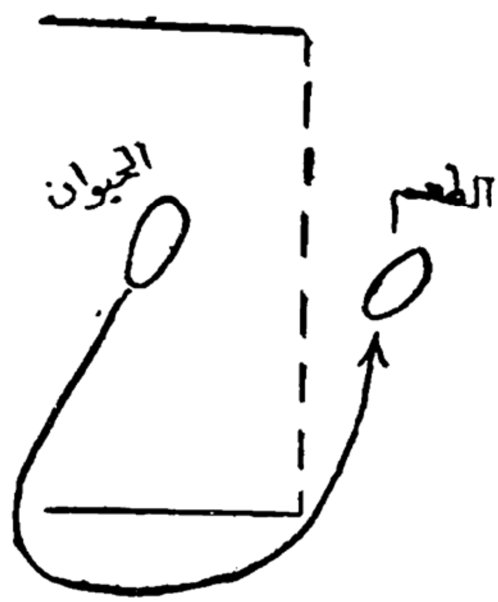
وينبغي ان نفرق ايضا بين الذكاء والعادة . وبما ان العادة ليست معرفة فطرية على غرار الغريزة ، بل هي معرفة مكتسبة ، للذكاء دخل فى اكتسابها ، فانها عندما ترسخ تصبح شبيهة بالغريزة، اذ هي عمياء ومتخصصة مثل الغريزة، كلتاهما تحل مشكلة معينة بصورة آلية . بينما الذكاء عمل خلاق يتجلى في مواجهة الصعوبات التى لم تعد الرتابة كافية لحلها .

٢ - الذكاء عند الحيوان

وهذا لايعني ان الحيوانات ليست ذكية ولا سيما الفقريات العليا . لان الذكاء نوعان:

ذكاء تصوري يتجلى في التفكير بواسطة المفاهيم والتصورات التي تحملها اللغة ، وذكاء عملي سابق للغة ، اول من اشار اليه (برغسون) في كتابه (التطور الخالق) حيث رأى ان الاولى بنا ان نعتبر الانسان كائنا صانعا قبل اعتباره كائنا حكيما . لان ذكاءه قد امتاز بصناعة الادوات قبل ممارسة الحكمة ، غير ان عناية الدارسين بهذا الذكاء العملي لدى الحيوانات والاطفال هي حتى الآن اهم بكثير من عنايتهم بدراسته عند الكبار من بني الانسان.

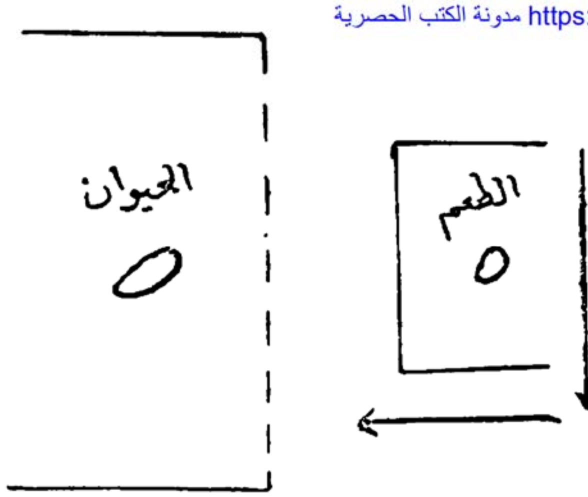
ولدراسة ذكاء بعض الحيوانات يعمد الخبراء الى معرفة ما يسميه (كوهلر) بقدرة الحيوان على السلوك الملتوي، وابسطه الحركة الملتوية التي ينبغي ان يقوم بها الحيوان الموضوع في قفص ، ليحصل على الطعم الذي يمنعه عنه سلك مشبك . فيتعين على الحيوان عندئذ ان يبتعد عن الغذاء وان يتراجع ـ لان القفص مفتوح من الخلف ـ وان يميل ذات اليمين او ذات اليسار ليتجه اخيرا الى الطعم .



فاذا وضعنا دجاجة في مثل هذا القفص، بقيت في حركة ذهاب وأياب دائبة، الى ان تخرج صدفة من خلف القفص لتنقض فيما بعد على الطعم . اما القرد فسرعان ما يقوم بالدورة من اول وهلة ليصل الى الغذاء .

واحيانا اخرى يوضع الحيوان في شروط اكثر تعقيدا،ليقوم بسلوك اكثر التواء وصعوبة ، ليحصل على الغذاء ، فيتعين علية عندئذ ان يحصل على الطعم بالأستعانة بوسيلة يمرها من خلال السلك المشبك . وفي تجارب أخرى يتعين عليه ان يعد الوسيلة وان يركبها ، كأن يدخل قصبة في اخرى حتى تبلغ الوسيلة طولا كافيا لجذب الطعم . واحيانا اخرى تبلغ التجربة درجة من التعقيد بحيث يتعين على القرد أن يعالج جارورا بواسطة عصا يخرجها من خلال السلك المشبك ليحصل على الغذاء الموضوع داخل الجارور ، بابعاده عنه اولا، ثم بجذبه نحوه اخيرا . فمثل هذا السلوك لايمكن ان يكون غريزيا ، لان الغريزة تدفع

بالحيوان الى الانتقال بحثا عن الغذاء ؛ اما فى السلوك الملتوي الذي يحصل به الحيوان على الغذاء ، فليس الحيوان هو الذي ينتقل بل الغذاء هو الذي يتحرك (١) ٠



ولئن دفعت بنا مثل هذه التجارب الى استخلاص ان للشامبانزى ذكاء جليا ، فان هـذا الذكاء فى الواقع ذو طابع حدسي وعيني قائم على ما تسميه المدرسة الغشتالتية «باعادة بنية المكان» فالقرد ينظر الى العصا والطعم معا من حيث كونهما يؤلفان صورة كلية . وهذا يعني ان القرد يستطيع ان يكتشف العلاقات الموجودة بين الاشياء فى المكان اما الزمان فهو لايستطيع استيعابه . لانه يعيش حاضره فقط ولا يدرك الا الاشياء الموجودة فى هذا الحاضر الضيق . لان الماضي والمستقبل فكرتان لايتمثلهما الا عقل الانسان الذي يستطيع ان ينقل الشيء من الحاضر الى المستقبل بارجائه . ومن الماضي الى الحاضر بتذكره وتخيله فى الحالتين .

٣ ـ الذكاء عند الانسان

ومن كل ما سبق يمكننا ان نستخلص مميزات الذكاء عند الانسان ، فـهذا الذكاء يسيطر على الزمان ؛ باستفادته من الماضي وبوضعه للمشاريع ، ويستطيع ان يتحرر من الواقع العيني عن طريق التفكير بمفاهيم الاشياء بعد غياب اعيانها وتصورها من الداخل . وقد قال (ماركس) ان الفرق بين المهندس الفاشل والنحلة البارعة هو ان المهندس يحمل الدار في رأسه . ولئن كان جليا ان الحلول العملية قد سبقت دائما الحلول النظرية سواء كان ذلك بالنسبة الى الانسان اوبالنسبة الى جنسه ، فان الذكاء عند الانسان لايبلغ تمامه الا عندمايصبح عقلا ونشاطا تجريديا يستعمل المفاهيم والتصورات بواسطة اللغة ، وعندئذ يصير هذا الذكاء المجرد والمتحرر من عينية الاشياء قدرة على تصور العلاقات بين الاشياء .

1) P. Guillaume : La psychologie animale P. 183 - 191

٤ ـ روز الذكاء

ان تقدير الذكاء تقديرا كميا ربما كان امرا غير سهل ، لاسيما اذا عرفنا ان الغريزة و العادة كثيرا ما تتدخلان فى ايجاد الحلول المناسبة للصعوبات التى تعترض الحيوان الذي يراد تقدير ذكائه . اذ يكفي ان يكون الحيوان في غير بيئته الطبيعية حتى تنقص قدرته على التكيف مع الوضعيات الجديدة . فالفهد مثلا لا يستطيع التحول بمقدار ثلاثة امتار في قفصه بحديقة الحيوانات ليقوم بالدورة التي توصله الى غذائه . بينما القط العادي يخرج من هذه الصعوبة بسرعة . و هذا لايعني ان القط اذكى من الفهد ، لا سيما اذا عرفنا ان هذا الأخير يبدي مهارة عجيبة عندما يصطاد في بيئته الطبيعية . فيقوم بدورات كبيرة ، ويحرص دائما على ان تبقى فريسته متوسطة بينه وبين مهب الريح حتى لا تشتم رائحته . بل كل ما في الامر ان مكان التجربة كان مختلفا عن وسطه الطبيعي .

ويمكننا ان نلاحظ من جهة اخرى ان الميول الغريزية كثيرا ما تتدخل فى الحلول المتوخاة في التجارب التي يجريها الخبراء فى مخابرهم . وقد لاحظ (بول غيوم) ان القرد يتخذ من العصا بصفة عفوية ملعقة او آلة يصيد بها النمل ؛ واداة لتوسيع ثقب فى سلك مشبك يخرج منه . ويمكن ان يقال مثل ذلك عن قياس الذكاء عند الانسان . ومع ذلك فنحن نذكر على سبيل المثال رائز (بينه ـ سيمون) Binet-Simon المخصص لاكتشاف التأخر العقلي عند الاطفال . وقد لاحظ (بينه) ان المشاكل التى يحلها الاطفال ذوو العقول المتأخرة فى سن معينة ، يستطيع حلها ايضا اطفال اسوياء اقل سنا . ومن هنا اتضح له ان الفروق في مستوى الذكاء يمكن ارجاعها الى فروق في السن ، فضبط (بينه) وزميله (سيمون) قائمة من الاختبارات من سن الثالثة الى الخامسة عشر ، لم يعتمدا منها الا التى نجح فيها الاطفال الاسوياء بنسبة ٧٥٪ فى سن معينة . وانتهيا الى نتائج نقتصر منها على ما يلي : ان اغلب الاطفال فى السنة الثالثة من عمرهم يعرفون ألقابهم ويشيرون الى انوفهم واعينهم وافواههم . ويستطيعون ذكر اشياء مرسومة في صورة . وفى السادسة يستطيعون تعريف الاشياء باستعمالاتها ، والتمييز بين الصباح والمساء . وفي التاسعة يعرفون قطع

النقود ويقومون بتعريف الاشياء بغير استعمالاتها ، كما يعدون الشهور (١) . فاذا اردنا قياس ذكاء طفل من الاطفال فى سن السادسة مثلا ، اجرينا عليه الاختبارات المخصصة لهذه السن فان اجاب عنها جميعا و اخفق فى الاختبارات المخصصة لسن السابعة كانت سنه العقلية ست سنوات . وبنسبة العمر العقلي الى العمر الزماني نحصل على نسبة الذكاء $\left(\frac{\text{العمر العقلي}}{\text{العمر الزماني}}\right)$ = ن ذ . وهكذا تكون (ن ذ) عند الاذكياء المتفوقين اكثرمن الواحد وعندالمتخلفين اقل من الواحد.والذي لاشك فيه هو ان روائز الذكاء اكثر دقة من الاختبارات المدرسية في تقدير مواهب الاطفال ، غير ان الشروط التجريبية التى تجرى بها تبقى دائما شروطا اصطناعية ، تنقصها الدوافع الحيوية الواقعية . وكثيرا ما يلعب حسن التعبير دورا هاما في جودة الاجابة ، دون ان ينال ذلك من نسبة الذكاء الحقيقية . فابن المثقف عادة اقدر على التعبير من ابن غير المثقف . غير ان هذا لا يعني بالضرورة انه اذكى منه .

٥ - الذكاء العام والقابليات الخاصة

ان الناس لايختلفون فى درجة الذكاء فحسب ، بل هم يختلفون ايضا في نوعية هذا الذكاء . اذ ان كلا من الفيلسوف ومفتش الشرطة ومصلح الاجهزة الآلية يقوم بنشاط ذكي . غير ان ذكاء الاول خاص بتفسير العالم ابتداء من بعض المبادىء الاساسية ، وذكاء الثاني خاص باقتفاء آثار المجرم واكتشاف اسباب الجريمة ، وذكاء الثالث خاص باكتشاف القطعة العاطلة ضمن جملة القطع التى تؤلف الجهاز . بحيث لاينجح احد الثلاثة في اجتياز الصعوبات التى تعترض الآخر . لان القدرة على معالجة القضايا الفلسفية لا تتضمن القدرة على اصلاح الاجهزة الآلية . والعكس بالعكس (٢) .

ومما لاشك فيه ان الاختلاف فى نوعية الذكاء مرده الى التكوين المهني المترتب على الاهتمامات الخاصة . غير ان الاهتمامات الخاصة ليست هي التي تقرر وحدها نوعية الذكاء . بل هناك القابليات الخاصة التى تلعب دورا اساسيا فى توجيه الذكاء مثل القابليات

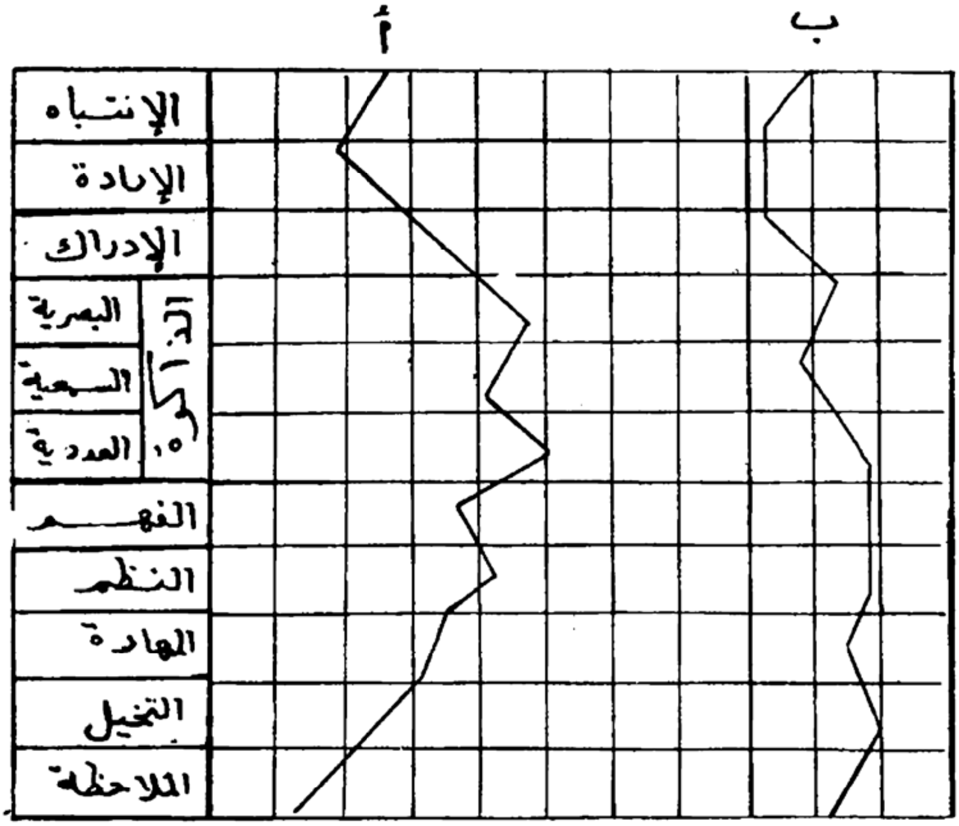
---

1) A. Binet et Th. Simon : La mesure du développement de l'intelligence chez les jeunes enfants P. 38

2) Pieron : Psychologie expérimentale P. 207

الميكانيكية التى تحلل البنيات المتشابكة فى المكان، والقابلية اللغوية التى تتصرف في المفاهيم، والقابلية المنطقية القادرة على الاستنتاج . وبروز مختلف القابليات وفقا لطريقة خاصة يمكننا من ان نرسم ما يسميه (زوسوليمو ـ ١٩١١) Rossolimo بالسحنة النفسية . بحيث يكفي ان ننظر الى هذه السحنة النفسية حتى نقف على قابليات الشخص المفحوص.

ولننظر على سبيل المثال الى هذا الشكل حيث نرى سحنتين نفسيتين وسطين وضعهما



روسوليمو لمجموعة من الاطفال المتأخرين (أ) ولمجموعة من الموهوبين (ب) .

وقد عمد (سبيرمان) Spearman الى ضبط العلاقات الرياضية الموجودة بين هذه الروائز . فاذا لاحظ مثلا ان جميع المفحوصين حصلوا على نفس العلامة في اختبار قابليتين مختلفتين استنتج من ذلك ان بين القابليتين ارتباطا ايجابيا يساوي ١ . ولو ان مقدار هذا الارتباط غير موجود فى الواقع بين ايّ نوع من القابليات . وبعد تحليل مختلف النتائج التى حصل عليها اثناء دراسته لهذه الارتباطات استخلص ان هناك عاملا للذكاء العام هو العامل (ع) الذي يتدخل فى جميع الاختبارات، وعوامل خاصة (خ) تميز اختبارا معينا عن اختبار آخر . غير ان العامل (ع) لايتدخل في جميع الاختبارات بنفس

النسبة ، بل هو في المهارة الموسيقية مثلا لايلعب الادورا ضئيلا ، والنتيجة التي يمكن استخلاصها من كل هذا هي ان نتيجة كل رائز ترجع الى عاملين ، العامل (ع) الذي يتدخل في جميع الروائز والعامل (خ) الذي لايكون الا في رائز معين . ونظرا الى تدخل العامل (ع) في جميع الاختبارات ، فانه يمكن عندئذ ان نتحدث دائما عن وجود ذكاء عام يتمثل في القدرة على اكتشاف العلاقات وادراكها (١) .

المراجـــع :

Viaud : l'Intélligence (Que sais-Je?)

Piaget : Psychologie de l'Intélligence

Guillaume : Psychologie Animale

المدخل الى علم النفس الحديث : ركس نايث تعريب عبد علي الجسماني ص ١٨٩

الباب الثاني والثلاثون

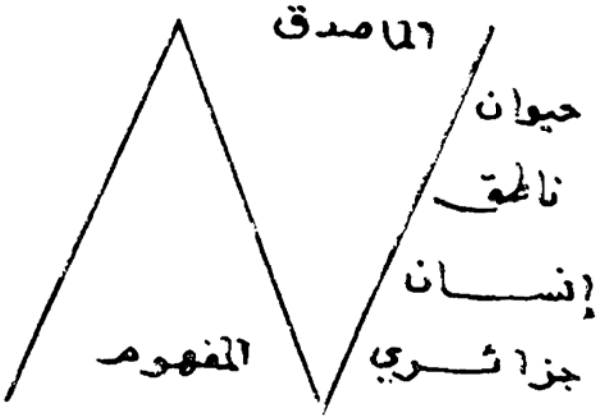
التفكير والتجريد

١ التصور ـ ٢ التجريد ـ ٣ النظرية التجريبية ـ ٤ النظرية البيولوجية ـ ٥ النظرية الاجتماعية ـ النظرية العقلانية ٧ الحكم ـ ٨ النظرية التجريبية ـ ٩ النظرية الذهنية ـ ١٠ النظرية الارادية .

١ ـ التصور

لقد قلنا ان الذكاء عند الانسان لايبلغ كماله الا عندما يصبح عقلا ونشاطا تجريديا يستعمل المفاهيم والتصوارت بواسطة اللغة . وفعلا فان التصور فكرة تمثل مظهرا من مظاهر الواقع يجردها الفكر ، وهذه الفكرة المجردة فكرة عامة ، مثل فكرة «الانسان» . فالانسان ليس زيدا ولا عمرا ولا بكرا ، وانما هو مفهوم عام يشمل هؤلاء كما يشمل جميع الناس . فكلمة الانسان لايقابلها شيء محسوس بخلاف كلمة «زيد» مثلا .

وينظر علماء المنطق الى التصور من جهتين اثنتين ، جهة المفهوم وجهة الماصدق . فمفهوم«الانسان»هو مجموع الصفات والخصائص التى تشترك فيها كائنات عديدة ، من مثل كونه حيوانا فقريا ناطقا اجتماعيا الخ ... وما صدقه هو مجموع الافراد الذين يؤلفون الجنس البشري والذين يصدق عليهم حد الانسان .



والملاحظ ان بين المفهوم والماصدق علاقة عكسية . فكلما اتسع المفهوم ضاق الماصدق ، وكلما ضاق المفهوم اتسع الماصدق فلكلمة الانسان مثلا مفهوم اوسع من مفهوم كلمة الحيوان . لان الانسان

يزيد على جميع أفراد الحيوان بكونه ناطقا ، ولها ماصدق اضيق لان كلمة انسان تصدق على عدد اقل مما تصدق عليه كلمة حيوان

اذن فمفهوم التصور هو تعريفه اي تحديد ما صدقه بتحليل مفهومه ولا يكون هذا التعريف صحيحا الا اذا كان جامعا لأفراد النوع ، مانعا لغيرهم من الدخول فيه . ويتم التعريف (بالجنس القريب) اي الذي ياتى ما صدقه مباشرة فوق ما صدق الحد المعرف و(بالفصل النوعي) أي بالخاصية التى تميز النوع المعرف . فاذا عرفنا الانسان بانه (حيوان ناطق) كانت كلمة (حيوان) جنسا قريبا وكلمة (ناطق) فصلا نوعيا

و يمكننا من مقارنة التصورات ان نلاحظ ان لفكرة الوجود اوسع الماصدقات لصدقها على كل موجود ، واضيق المفاهيم لانها منحصرة فى صفة واحدة هي صفة الوجود. وفي مقابل ذلك فان الفرد لايمكن تعريفه لاختصاصه بصفاته التى تميزه والتى لايشاركه فيها غيره ، فليس له ما صدق اما مفهومه فاوسع من ان يمكن حصره

٢ - التجريـد

لكن هذا الفرد في حد ذاته يتفق مع افراد كثيرين فى بعض الصفات ، ويختلف عنهم فى بعضها الآخر . فترانا نأخذ هذه الصفات المشتركة بين هؤلاء الافراد ونجردها من بين الصفات المختلفة الخاصة التى نهملها فنكون من ذلك فكرة خالصة تصدق على جميع الافراد، هي فكرة الانسان الذي ليس له لون معين ولا حجم معين ولا سن معينة ، وكذلك نفعل بالنسبة الى بقية الكائنات لتكوين افكار مجردة عنها قائمة بذاتها في اذهاننا وفى اذهاننا لاغير.

٣ - النظرية التجريبية

ان التجريبين ينكرون التجريد ، ويرون ان فكرة الانسان المجرد لا وجود لها فالانسان لديهم هو دائما فرد معين ذو صفات خاصة . يقول (باركلي) « اني لاأنكر اطلاقا وجود افكار عامة ، انى انكر فقط وجود افكار عامة مجردة . . . انى اعتقد ان الفكرة المعتبرة فى حد ذاتها جزئية ، تصبح عامة عندما نحملها جميع الافكار الجزئية الاخرى من نفس النوع» (١) وعلى هذا تكون الفكرة المجردة وهما من الاوهام نشأ

1) Berkeley Oeuvres choisies T. I P. 185 Aubier

من تعميم الكلمة التى تحمل الفكرة . اذ ان كلمة انسان عندما اطلقها على فلان فاني اطلقها على صورة فلان آخر ، فاسم الانسان والصورة العينية لفلان وفلان ، هما اللتان تخلقان فى ذهني الفكرة العامة للانسان . ذلك هو رأي الاسميين فى الفكرة العامة .

مناقشـــة

ليس الاسم مجرد صوت نطلقه بمناسبة الصورة العينية ، بل هو اكثر من ذلك . لانه يحمل معنى اوسع منه ومن الصورة العينية . اذ الكلمات لاتستوعب جميع افكارنا فكثيرا ما تعجز العبارات والصور عن ابراز افكارنا . وحتى اذا ما كان البعض لايستطيع ان يفكر بدون صور عينية فان هذه الصور في الواقع لاتستنفد الافكار كلها . فالافكار اوسع دائما من طرق التعبير عنها . هذا علاوة على ان التفكير يمكن ان يتحرر من الصور العينية ليتناول العلاقات المحضة بين الأشياء . ولا وجود لهذه العلاقات الا في اذهاننا ولا يمكن ان تكون فطرية حتى فى نظر الحسيين ، اذن فلم يبق الا اننا نحن الذين جردناها .

٤ ـ النظرية البيولوجية

اما هذه النظرية فانها تقر التجريد ، غير انها تفسره تفسيرا بيولوجيا ، اي انها ترده الى نشاط الميول و الحاجات الحيوية التى تتحكم فى افكارنا . فالجائع مثلا يرى في كل من الخبز واللحم والفاكهة انواعا مختلفة من الغذاء ، غير انه يتصرف معها نفس التصرف ، لانه يدرك فيها جميعا صفة مشتركة هي التغذية . ومن هنا يتكون لديه مفهوم الغذاء ، اذن فالتجريد موجود فى كل ادراك . اذ الادراك يجرد من الاشياء المظاهر التى ينتفع بها الكائن الحي .

مناقشــة

لكن تفسير الفكرة العامة وفقا للتكوين النفسي يبقى دائما تفسير ناقصا . لاننا مهما سلمنا بان التجريد يرجع فى اصله البعيد الى الحاجات والميول ، فان هناك فرقا كبيرا بين التجريد الذى يعيشه الفرد أثناء قيامه بالعمل ، و التجريد النظري الذى يقوم به الذهن عند تجريده للعلاقات . اذ الاول استجابة حيوية بحتة بينما الثانى عمل فكري خالص.

٥ - النظرية الاجتماعية

ويمكننا ان نقابل هذه النظرية البيولوجية ذات النزعة الذاتية بالنظرية الاجتماعية التى ترى ان التصورات نتائج اجتماعية، من عمل التفكير الجمعي الذي يتجاوز فردية الاشخاص. يرى (دور كائم) ان التصور عملية تتجاوز الاشخاص. ولئن كان امرا مشاعا بين الناس، فذلك دليل على انه من عمل الجماعة . اذ هو لايحمل طابع اي شخص بعينه، مما يتبين معه انه من انتاج عقل وحيد تلتقي فيه وترده جميع العقول الاخرى، لانه قار ثابت لايتغير بتغيرها . وكلما وجدنا انفسنا امام نموذج من الافكار او الاعمال فرض نفسه بكيفية واحدة على جميع العقول الخاصة كان ذلك دليلا على تأثير المجموعة فى الفرد .

مناقشــــة

لاشك ان للمجتمع دخلا في تلاحم العقول وفى توحيد التصورات وثباتها وموضوعيتها وعمومها ، كما ان له تأثيراً واضحا فى اكساب التصورات مفاهيم اجتماعية تفيض عن المفاهيم الموجودة فى العقول الفردية ، غير ان المجتمع فى حد ذاته لايفكر الا بواسطة افراده الذين ينشئون التصورات ويجردونها . فالتصور اذن هو قبل كل شيء الصورة المشتركة بين عدد من التصورات الفردية والتى يجردها الفكر منها (١) .

٦ - النظرية العقلانية

ويرى العقلانيون ان التجريد عملية عقلية بحتة . تتمثل في ادراك العلاقات، مثال ذلك اننا اذا وضعنا قرادا وطفلا فى السن الثالثة امام سلسلة من العلب هي العلب أ ب، ج، د، ه، و، ز، ح، ط، ى، الخ ووضعنا فى علبة (أ) غذاء يحبه كل من الطفل والقرد، لاحظنا ان كليهما يكتشف الغذاء بسهولة عن طريق المحاولة والخطأ . فاذا ما وضعنا مرة اخرى الغذاء فى العلبة (ب) فان الطفل و القرد يتجهان الى العلبة (أ) ولا يجدان الغذاء فى العلبة (ب) الا عن طريق الصدفة مثل المرة الاولى . حتى اذا ما وضعنا

---

1) Burloud : Psychologie P. 306

الغذاء في العلبة (ج) قصد الاثنان علبة (ب) . لكننا اذا إستمررنا في هذه السلسلة من التجارب مع وضع الغذاء في علبة تاتي في الترتيب المباشر بعد العلبة التى وضعنا فيها الغذاء في التجربة السابقة ، لاحظنا ان القرد يستمر في البحث عن طريق المحاولة والخطأ بينما يتجه الطفل رأسا الى العلبة التى يوجد بها الغذاء مدركا ان الغذاء ينتقل في كل مرة الى العلبة التالية . وهكذا تتكون لديه فكرة (العلبة التالية) ، فالعلبة التالية ليست علبة معينة بل هي علبة من بين هذه العلب في وقت معين على التوالي ، فهذه علاقة محضة موجودة بين جميع العلب ، لايدركها الا العقل (١) .

و يمكننا ايضا على سبيل المثال ان نذكر قطعة الشمع التى ضربها (ديكارت) مثلا للمفاهيم العقلية التى لاتستمد كيانها من المحسوسات . فان قطعة الشمع عندما تستخرج من الخلية تكون ذات طعم ورائحة ولون وشكل معين وصلابة ، بحيث تحدث صوتا اذا ما ضربت ، لكنها عند الذوبان تفقد جميع هذه الصفات ويبقى مفهوم الشمع هو هو في اذهاننا مستقلا عن صفاته الحسية ، مما يبين لنا انه مفهوم عقلي بحت .

٧ - الحكم

ويمكننا ان نسند بعض هذه التصورات الى البعض الأخر لنكون منها احكاما نقرر بها ثبوت نسبة بين امرين او عدم ثبوتها . فالحكم اذن من وجهة نظر علم النفس عمل يقوم به الذهن لاقرار علاقة مناسبة او منافية بين امرين . وقد تكون هذه الاحكام ضمنية كما تقول (حسن) و (نعم) او صامتة مثل الاحكام التي نصدرها في داخل انفسنا ، وقد تكون صريحة منطوقا بها . ومنها ما يكون متقدما على التجربة مثل استنتاج ان الشعاع نصف القطر فتكون عندئذ احكاما تحليلية . ومنها ما يستند الى التجربة اذ أننا لانستطيع ان نحكم بان التلميذ الفلاني مجتهد الا اذا شاهدنا ذلك منه . وقد يكون الحكم وجوديا أي معبرا عن مجرد وقوع النسبة بين امرين دون تقويم ، كأن تقول ان ثمن هذا الكتاب عشرة دنانير ، وقد يكون قيميا كأن تقول ان هذا الكتاب باهظ الثمن .

---

1) D. Huisman et A. Vergez : N. P. de philosophie T. 2P. 85

٨ ـ النظرية التجربية

يرى (كوندياك) ـ وهو احد ممثلي النزعة الحسية ـ ان «الحكم احساس» اذ هو مقارنة بين انتباهين . وما دام الانتباه احساسا اقوى ، فالحكم اذن يصدر من احساسين قويين متواقتين . فنحن عندما نحس بالثلج ونحس ببرودته نكون قد احسسنا احساسين متواقتين نجمع بينهما فى قولنا (الثلج بارد) جاعلين من الاحساس بالثلج (موضوعا) ومن الاحساس بالبرودة (محمولا) .

والى مثل هذا يذهب الترابطيون ومن بينهم (هيوم) الذي يرى ان الحكم نتيجة لتداعي الصور النفسية بصفة آلية على مقتضى العادة والتجربة التى تقترن فيها الاحساسات .

مناقشة

ويمكننا ان نرد على الحسيين بان حدود الحكم ليست صورا بالضرورة ، كما ان الحكم ليس مقارنة بين حدين ، بل هو اثبات او نفي علاقة بينهما . وعلى الترابطيين بان الحكم ابعدما يكون عن الآلية التى يستند اليها التداعي . بل ان الحكم كثيرا ما يحطم التركيبات الحسية التي كونتها العادة ويفصل ما بينهما ، مثلما يحصل في المعرفة العلمية والفلسفية التى تتجاوز المعطيات الحسية المباشرة الى تنظيم الواقع وفقا لقوانين لايدركها الا العقل . فالحكم اذن كما يقول (لالاند) «قرار ذهني يعين به العقل مضمون الاعتقاد ويضعه كما لو كان حقيقة» . وهذا معناه ان الحكم مادام تصديقيا فهو يتضمن الاعتقاد اي قبول الذهن للقضية التى يقررها . وقد ذهب المفكرون فى اصل الاعتقاد مذاهب شتى نقتصر منها على ما يلي :

٩ ـ النظرية الذهنية فى الاعتقاد

يرى الذهنيون ان مصدر الاعتقاد انما هو الوضوح الداخلي الذي يلابس الفكرة . يقول (سبينوزا « ان من كانت لديه فكرة صحيحة علم في نفس الوقت ان لديه فكرة صحيحة ولا يمكنه ان يشك فى صحة علمه » فالاعتقاد اذن ملابس للفكرة . وليس الشك

والخطأ الانتيجتين للافكار الغامضة . فهما اذن نوعان من المعرفة الناقصة (١) .

مناقشــة

اذا كنا نعتقد تلقائيا صحة بعض النظريات الرياضية المستندة الى الاحكام التحليلية وصحة بعض القوانين العلمية القائمة على التجريب ، فليس الأمر كذلك على الاطلاق بالنسبة الى بعض القضايا التى نعتقد انها صادقة في حين انها في الواقع كاذبة . وكثيرا ما استشهد الناس في سبيل قضايا كاذبة وفاسدة . اذ ليست الحقيقة موازية للاعتقاد دائما .

١٠ ـ النظرية الارادية

يرى (ديكارت) ومن قبله الرواقيون ، ان قبول الحكم انما يكون من الارادة . لان الفهم وحده لايثبت ولا ينفي شيئا ، وانما يتصور الاشياء التى بامكاني اثباتها او نفيها . فالارادة هي التى تصدق وتحكم . لاشك اننا لانستطيع ان نصدر اي حكم بدون تدخل الفهم اذ الارادة لاتصدر قرارتها الا بالنسبة الى ما يدركه الفهم باي شكل من الاشكال . ولكن بما ان تدخل الارادة ضروري في قبول ما لم ندركه ، وبما ان المعرفة التامة ليست ضرورية لاصدار حكم من الاحكام ، فاننا كثيرا ما نتقبل اشياء ليس لنا بها الا معرفة غامضة ومبهمة (٢) ونظرا الى ان مجال الفهم محدود ، في حين ان مجال الارادة لا حد له ، فاننا كثيرا ما نحملها خارج حدود ما نفهمه فهما واضحا (٢) فالخطأ اذن ناجم من القرن بين الارادة الحرة والفهم ، أي من تسرع الارادة وبطء الفهم .

والى رأي قريب من هذا يذهب (وليام جيمس) فى كتابه (ارادة الاعتقاد) التى تتجلى بقرار حر لايختم المداولة بل يحدثها ، وعندئذ يتبنى الشخص فرضا ، ويتخذه مبدأ عمليا ينظم به حياته ريثما يتحقق منه فيما بعد . وهكذا يؤمن الناس بالعقائد الدينية والخلقية فهم في حاجة الى الاعتقاد بوجود الله . فتراهم يتصرفون كما لو كان الله موجودا بالفعل .

مناقشــة

لاشك ان الارادة تدخل فى كثير من الاحكام التى نصدرها . وهذا لايعني ابدا انها

---

1) Spinoza : Ethique II proposition XLIII
2) Descartes : Principes : 34 - 35

مصدر للاعتقادات . اذ كلما حاولنا ان نؤمن بأمر نعرف أنه غير صحيح ، كلما تعذر هذا الايمان . وقد قال احدهم بحق : ان كل ارادة للاعتقاد هي لامحالة داع من دواعي الشك . اذ يمكنني عندئذ ان اشك حتى في الامور الواضحة اذا ما حولت انتباهي عنها كما يقول (ديكارت) . وهذا يعني اننا لانؤمن الا بالامور التى نوليها انتباهنا واهتمامنا طبقا لارادتنا . غير ان ارادتنا هذه ليست مطلقة الحرية في اختيارها اذ هي تصدر عن كيان الشخصية جمعاء . و نحن لا نؤمن دائما بالامور الواضحة . اذ كثيرا ما نعجز عن البرهنة على معتقداتنا . هذا علاوة على ان الارادة لا تستطيع ان تعلق التصديق فى كثير من الاحكام مثل احكام التجربة المباشرة (انى افكر، انى امشي) و مثل الاحكام البديهية (الكل اكبر من الجزء) .

مناقشـــة عامـــة

و هكذا يتبين لنا ان كلا من النزعتين الذهنية والارادية قد تناولت مشكلة الاعتقاد من زاوية واحدة . فقد تجاهلت النزعة الذهنية الشروط النفسية فى الاعتقاد في حين ان النزعة الارادية بالغت في مفعولها وتحولت الى نزعة نفسية تريد ان تفسر كل شيء ابتداء من الاحوال النفسية وبالتالي لاتقيم فاصلا بين الاعتقادات الصحيحة والاعتقادات الفاسدة . واذا كان صحيحا ان الارادة تتدخل فى كثير من الاعتقادات الدينية والخلقية،فهذا لايعني ان هذه الاعتقادات انما تتم بصورة مجانية ، بل اننا نسندها الى ادلة تتجاوز ميولنا ، ادلة عقلية بالنسبة الى الدين، وادلة عملية بالنسبة الى الاخلاق . ويمكننا ان نستخلص من كل ما تقدم ان النزعة الارادية قد بينت لنا الاسباب النفسية التى تؤدي بنا الى الخطأ ، بينما تكون النزعة الذهنية قد كشفت لنا عن شروط المعرفة الصحيحة ، وعندئذ يكون الاعتقاد صحيحا متى اعتمد على العقل وتحرر من الدواعي النفسية ، وهذا امر لايتم بدون شك الا بتدخل الارادة المستنيرة بالعقل .

لكن خصوم النزعة العقلية يرون ان العقل وحده لايقوى على تخليص الانسان من معتقداته ، لاسيما اذا عرفنا كما جاء فى الاثر «ان (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه

يهودانه وينصرانه ويمجسانه) وعرفنا كما يقول الغزالي «حقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين» وقد جاء التحليل النفسي يبين لنا كيف ان الطفل يتقبل عقيدة ابويه لانه يحبهما ويحرص على ان يكون محبوبا منهما . ولذلك يحب ما يحبان . ويؤمن بما يؤمنان . حتى اذا ما بلغ الطفل رشده وارتاب في بعض ما يؤمن به ابواه في السياسة او الدين تمزقت حياته العاطفية ولربما شعر بعقدة الادانة تجاه والديه . مما يجعله يتمادى على الايمان بآرائهما الى حد التعصب الذي هو في الحقيقة تشبث برأي من الآراء يصحبه شعور غامض بضعف الادلة التي تساندها وهذا بطبيعة الحال لايفتح امامنا الباب على مصراعيه للشك في جميع الادلة . وانما ينبغي ان ننظر في هذه (الوساوس) بكل نزاهة ريثما نتحقق من صحتها . اذ كثيرا ما تكون الحجج «حججا كاذبة» الى درجة انها تأخذ شكلا تصبح به «معقولة» تحت تأثير الهوى والرغبة وكثيرا ما تقع الروح الانتقادية في شبكات العواطف و الميول ، ولاتقاء مثل هذا الانحراف ينبغي للناظر ان يضاعف من الروح النقدية لديه ابتداء من النقد الذاتي .

المـــراجع

Laporte : L'Abstraction

Bergson : Matière et Mémoire

Brochard : de l'Erreur

J - Larcroix : Maxisme, Existentialisme, Personnalisme

الباب الثالث والثلاثون

التفكير المنطقي. الاستدلال وقوانينه

١ الحكم في المنطق - ٢ المنطق وعلم النفس - ٣ المنطق والنزعة النفسية - ٤ التصور و الحد ٥ التعريف - ٦ الحكم و القضية - ٧ انواع القضايا - ٨ الاستنباط - ٩ القياس ١٠ قيمة القياس ١١ توسيع مجال المنطق الصوري .

١ - الحكم في المنطق

لقد رأينا الحكم حتى الآن من الوجهة النفسية ، وعرفنا ان علم النفس ينظر فى اصل نشأة الحكم وفي دواعيه وظروفه ويأخذه كما هو ، اما المنطق فهو يبحث فى الحكم كما يجب ان يكون ، وفي شرائط صحته ، وينظر اليه من حيث اندراجه في سلسلة من الاحكام تؤلف ما يسمى فى المنطق بالاستدلال الذى يستعمل لتبرير حكم آخر أوقضية اخرى ، لان القضية ليست سوى الحكم فى صياغته اللفظية ، فالاستدلال اذن هو اتخاذ العلاقات الموجودة بين القضايا وسيلة للانتقال من احداهن الى اخرى قصد الحصول على قبول الاحكام او قصد الحمل على قبولها

وعلى هذا الاساس فقد اعتبر ارسطو المنطق «اورغانون العلم» اي الآلة التي يحصل بها العلم . وقد جراه تقريبا فى هذا التعريف المعلم الثاني الفارابي عند ما قال : «فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التى شأنـها ان تقوم العقل و تسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق» (١)

وينبغي منذ الآن التمييز ، من جهة ، بين«علم المناهج» الذي كما يشير اليه اسمه يدرس شروط تطابق الفكرمع موضوعه ،وينظر فى المناهج والطرق التى يسلكها الباحث للحصول

---

١) الفارابي : احصاء العلوم ص ٥٣ طبعة عثمان أمين . دار الفكر العربي ـ القاهرة .

على المعرفة الصحيحة في مجال العلوم النظرية والعلوم التجريبية ، ومن جهة أخرى ، بين المنطق الصوري الذي يدرس شروط تطابق الفكر مع نفسه، بالنظر في التصورات والاحكام والاستدلالات من حيث صورة وطريقة ورودها ، دونما نظر الى المادة والاشياء التي تنطبق عليها ، قصد تحديد خصائصها وصحتها وتسلسلها والشروط التي يتضمن فيها بعضها البعض ، الآخر او ينفيه (١)

٢ ـ المنطق وعلم النفس

و يمكننا منذئذ ان نتعرف الى الفروق بين المنطق وعلم النفس . ولئن كان العلمان يلتقيان فى دراسة العمليات الذهنية ، فان حظ علم النفس منها اوسع بكثير من حظ المنطق . اذ ان علم النفس يتناول الحياة الذهنية فى جميع مظاهرها العاطفية و العملية و العقلية و في جميع مستوياتها البسيطة و المعقدة ، الناقصة و الكاملة . بينما المنطق لا يتناول منها الا الجانب العقلي البحت فى صورته الكاملة ، فهو لا يتناول من انواع النشاطات الذهنية الا الحكم الذي يصدره الانسان الراشد . و ينظر في قيمة هذا الحكم من حيث صحته وفساده وفقا لمعيار الصدق واذا كان علم النفس لا يهتم الا بطريقة سير التفكير قصد وصف عملياته واكتشاف قوانينه الطبيعة واصدار احكام واقعية وجودية فان المنطق يحكم على هذا التفكير و يكشف عن قيمته ويبين مدى صحته و صدقه على مقتضى معايير ومقاييس تعبر عما يجب أن يكون . فاذا ما اصدر انسان ما حكما من الاحكام فان العالم النفساني يهتم بدوافع و دواعي هذا الحكم المتمثلة فى ميوله الشخصية و فى آثار تربيته التي تلقاها ، و في خصائصه الطبيعية ، بينما يتجه العالم المنطقى بنظره مباشرة الى هذا الحكم من حيث جريانه على مقتضى قوانين التفكير الصحيح

و هكذا يتبين لنا ان علم النفس يعتبر جميع الاحكام كيفما كان نوعها و مصدرها ذات دلالة بل ربما كانت الاحكام الفاسدة اكثر دلالة في علم النفس من الاحكام الصحيحة . لان الذي يصدر حكما صحيحا يبرهن فى نفس الوقت علي انه قد تحرر عند

الفارابي احصاء العلوم ص ٥٣ طبعة عثمان أمين ، دار الفكر العربي ـ القاهرة

اصداره من ربقة الأهواء والميول والعواطف فلا يهتم به علم النفس، ويدلل ايضا بذلك على ان الصدق فى الأحكام ليس تابعا للبنية الذاتية التى تكون عليها الشخصية، بل للبنية الموضوعية التى يكون عليها الحكم .

ومع ذلك فان المنطق يستفيد كثيرا من علم النفس ، اذ اننا اذا اردنا ان نعرف كيف يجب ان يعمل الفكر ، فانة ينبغي لنا الا نجهل كيف يعمل هذا الفكر فى الواقع لتحاشي الاحكام الفاسدة والمغالطات .

٢ - المنطق والنزعة النفسية

ترى هذه النزعة ان المنطق جزء من علم النفس وفرع من فروعه ، ويتميز منه كما يتميز الجزء من الكل، والعلم من تطبيقاتهلاغير . اذ التفكير الصحيح الذي يبحث فيه المنطق ظاهرة نفسية مهما حاول المناطقة تضييق حدودها ، فهي ترجع الى النشاط النفسي . وقد حاول انصار استقلال المنطق ان يردوا على هـــذا بان علم النفس يبحث فى التفكير ليقف على الظروف التى يتم فيها ، فينتهي بذلك الى قوانين ممكنة ، بينما يبحث المنطق في الشروط التى يجب ان يتم فيها التفكير ، فينتهي بذلك الى قوانين ضرورية وعلى هذا فان المنطق لايمكنه ان يقوم على النشاط الممكن الذي يقوم به العقل بل على نشاطه الضروري الذي نكتشفه في انفسنا دون الاعتماد على الملاحظة النفسية ، لكن مثل هذه الحجج لم تحرج في الواقع المناطقة النفسانيين ، فلقد اجابوا بان النشاط الضروري الذي يقوم به العقل هو الآخر نشاط عقلي يدخل فى دائرة النشاط النفساني وليس التفكير كما يجب ان يكون الا نوعا خاصا من التفكير كما هو كائن . لان علم النفس مادام يبحث فى جميع القوانين الطبيعية للتفكير ، وبالتالي في جميع قوانين الاحكام سواء كانت صادقة او كاذبة فان قوانين الحكم الصحيح لايمكن ان تخرج عن نطاقه بل هي من مشمولات موضوعه . (١)

واذا ما قبلنا وجهة النظر النفسية هذه فانه لا تعود هنـاك احكام صادقة و اخرى

---

1) Husserl : Recherches fogiques T. I Chap. III

كاذبة ، بل لا تكون هناك الا احكام مختلفة تبعا لنفسية كل فرد ، مثلما زعم ذلك السفسطائيون ولا سيما زعيمهم (بروتاغوراس) الذي كان يقول : ان لكل حقيقته . اذن فلا تعود هناك حقيقة واحدة يتفق عليها جميع الناس . وتصير الحقائق التى يقررها علم النفس ذاته مجرد وجهات نظر خاصة ، قابلة هي الاخرى لان تفسر تفسيرا نفسيا ، وهذا هو التسلسل بعينه ، وحتى في صورة ما اذا كان تفسير المحلل النفساني لاحكام مريضه الخاطئة تفسيرا صحيحا ، فان هذا المحلل لا يمكنه ان يفسر «تفسيره» هذا الذي صاغه في احكام . بل هو يصدر احكامه معتقدا انها صحيحة اي غير متأثرة بنفسيته هو ، اي بميوله واهوائه وطبعه . فهو مضطر في هذه الحالة الى الاقرار بوجود الصدق مستقلا عن الحياة النفسية . وهذا يعنى ان صحة علم النفس ذاته تفترض نفي كل تفسير نفسي للحقيقة . و هكذا تنتهي النزعة النفسية الى انكار قيمة علم النفس ، وهذا تناقض .

وقد حاول (غوبلو) Goblot ان يبين ان استقلال المنطق لايتنافى مع احتضان الفكر للحقيقة. ورأى ان القوانين المنطقية التى يعمل بمقتضاها العقل الخالص هي قوانينه الطبيعية . وبما ان العقل الخالص ليس سوى تجريد ، فان قوانينه تبدو لنا كما لو لم تكن قوانين طبيعية . ويبدو لنا المنطق كما لو كان متعارضا مع علم النفس . وليس المنطق علما معياريا الا بالنسبة الى الانسان المتشخص الذى يصدر احكامه فى غمرة الحياة النفسية المليئة بالاهواء و العواطف ، اما بالنسبة الى العقل ذاته فان المنطق لا يكون علما معياريا . لان القوانين المنطقية هي قوانين العقل اثناء عمله بصفة طبيعية . ذلك ان وظيفة العقل تتميز عن بقية الوظائف النفسية الاخرى . فقد يختلف الناس فى عواطفهم وميولهم التى تقوم عليها حياتهم الفردية ، لكنهم يتفقون في المبادىء العقلية التى تنظم الحياة الاجتماعية . يقول (غوبلو) ان فكرة الحقيقة لا يمكن تصورها ولا تفسيرها الا بالحياة الاجتماعية وبدونها لا يتجاوز الفكر غايات الفرد (١) لان الانسان حيوان اجتماعى وحيوان متكلم على الاخص . ولهذا كان من فائدته ان يتفق مع امثاله (٢) . وهكذا يستمد

1) Goblot : Traité de logique P. 30 31
2) Goblot : Le système des sciences P. 182

المنطق في نظر (غوبلو) اساسه من علم النفس وعلم الاجتماع معـا .

ولكن اذا كان لا شك في ان للحياة الاجتماعية دخلا في تنشيط التفكير المنطقي عن طريق المداولة والمناقشة وتعارض الآراء الفردية ، واقناع الخصم ، او الاقتناع بآرائه والاتفاق نائيا على رأي من الآراء ، فان الاتفاق الجماعي ليس معيارا للحقيقة . اذ كثيرا ما تجمع الجماعات على الخطأ ، لاسيما اذا عرفنا ان الفرد شديد الحرص على مشاطرة آراء جماعته ليضمن لنفسه داخلها حياته الخاصة . وحتى في صورة ما اذا تبين له خطأ هذه الآراء ، فانه يلاقي عنتا شديدا في اقناع جماعته بالحقيقة الجديدة ، فان هذه الحقيقة لاتصبح عامة بينهم لاجماعهم على قبولها ، بل لأنها صحيحة . فالحقيقة المنطقية اذن مفارقة للمجتمع والافراد .

وكذلك عمد (بياجي) Piaget الي ارجاع المنطق الى علم النفس عن طريق تفسير التفكير المنطقي تفسيرا تكوينيا ، ذلك ان هذا التفكير المنطقي لايبرز بصورة عفوية لدى الانسان ، بل هو يتكون على مراحل متتالية اثناء نمو الطفل ، مثلما يتكون العقل نفسه لدى الانسان الذي يسعى بطبيعته الى التكيف مع العالم الخارجي بواسطة (تمثل) واخذ معطيات التجربة عن طريق بنيته الخاصة ، وبواسطة مطابقته لما يكتشفه في التجربة التى يقدمها له العالم الخارجي . فهناك اذن اخذ وملاءمة بين البيئة والفرد ، بهما تتكون بنية العقل تدريجيا وعلى هذا النمط يتكون التفكير المنطقي باستبطان الاعمال الحسية ويصبح فيما بعد مجرد امتداد لها ، بحيث ان معيار الحقيقة يصدر اولا من نجاعة الاعمال التي يقوم بها الفرد وحده ومع غيره ، ليصبح فيما بعد ماثلا في اتساق التفكير الصوري البحت اي في العمليات الذهنية الخالصة.

غير انه مهما كان للتفكير المنطقي من اصول بعيدة في وظائف التكيف التى يقوم بها الكائن فانه يبقى مفارقا لتجربة التكيف ، ولو انه لايظهر الا بواسطتها (١) .

٤ ـ التصور والحد

«التصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات» (٢) مثل ماهية

1) Pièget : Psychologie de l'Intélligence chap. III

٢) ابو الحسن الجرجاني : التعريفات .

الانسان والمثلث والخير . وهو يختلف عن الصورة الحسية التي تشير الى هذا الانسان (زيد) او الى هذا المثلث (المتساوي الاضلاع المرسوم على السبورة) او الى هذا الفعل الخير (صدق زيد في معاملته للآخرين) . وينبغي التمييز بين التصور الذي هو عملية الادراك و التصور الذي هو الموضوع المدرك اي بين فعل التصور و الماهية التي تحصل فى الذهن بواسطته . وهذه الماهية قد يكون (وجودها فى الاعيان) كأن تكون مما هو واقع بالفعل في الخارج مثل الانسان والحياة والنخلة ، او مما يمكن وقوعه مثل النقطة الهندسية ، والعمر المديد، والعدل الشامل ، وقد يكون (وجودها فى الاذهان) فقط مثل المعاني الكلية المجردة كالانسانية والحقيقة ، ومثل المعاني السلبية كالعدم والجهل . واما الحد فهو الصيغة اللفظية التي تعبر عن المعنى المتصور . وهو يختلف عن الكلمة . فقد يكون الحد مؤلفا من اكثر من كلمة واحدة مثل الحيوان الناطق ، وكل انسان ، وبعض الحيوان . وقد سبقت الاشارة الى ان للتصور (مفهوما) هو مجموعة الخصائص المعقولة التي تميزه عن غيره و (ما صدقا) وهو عدد الافراد الذين ينطبق عليهم . فمفهوم (الانسان) هو كونه : جوهرا و جسما وحيا وحساسا وعاقلا . وما صدقه هو جميع الكائنات التي تتصف بهذه الخصائص .

٥ - التعريف

وادراك الماهية انما يكون بمعرفة جميع الخصائص التي تتألف منها . ونحن نصوغ عادة ، هذه المعرفة فى عبارات تأتي على ذكر جميع العناصر التي يتألف منها المفهوم . وهذه الصياغة هي التعريف . وهو العبارة التي توضح ما هو الشيء ، او معنى الكلمة التي وضعناها لهذا الشيء . ويمكننا ان نشير الى نوعين من التعريفات : التعريف اللفظي وهو الذي يوضح معنى لفظة من الالفاظ مثل قولنا : الغضنفر هو الاسد ، او كلورير الصوديوم هو ملح الطعام ، والتعريف بالحقيقة وهو الذي يعبر عن طبيعة المعرف ، مثل قولنا : الانسان هو الحيوان الناطق . وبما ان التعريف قول شارح ، فانه ينبغي ان نعرف الجهات ، اي الكيفيات التي يمكن ان نقول بها شيئا ما . عن موضوع من الموضوعات ، يصلح ان يكون محمولا لهذا الموضوع . وتسمى هذه الجهات بالكليات او المقولات و هي خمس كما

ذكرها فرفوريوس في كتابه «ايساغوجي» :

١ - **الجنس** : وهو ما يقال على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ماهو . وهو نوعان: جنس قريب يقال على جميع الحقائق المشتركة فيه اذا اجتمعت في سؤال واحد كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس ، وجنس بعيد يقال على بعض الحقائق المشتركة فيه اذا اجمعت دون جميعها في سؤال واحد . كالجسم بالنسبة الى الانسان والحجر .

٢ - **النوع** : وهو ما يقال على كثيرين متفقين في الحقيقة ومختلفين في الاشخاص كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر .

٣ - **الفصل النوعي** : وهو ما يقال عن الشيء لتمييزه عما يشاركه في الجنس كالناطق بالنسبة الى الانسان. فالحيوانية صفة مشتركة بين الانسان و الفرس . والناطقية هي الصفة التي تميز الانسان عن جميع ما يشاركه في صفة الحيوانية ، وتفصله عنه .

٤ - **الخاصة** : وهي ما يقال على افراد حقيقية واحدة فقط قولا عرضيا : كالضاحك بالنسبة الى الانسان ، اذ الضحك مما يختص به الانسان ويتصف به في بعض الاحيان دون بعض

٥ - **العرض العام** : وهو ما يقال على افراد حقائق مختلفة قولا عرضيا كالمتنفس بالنسبة الى الانسان والى غيره من الحيوانات الاخرى .

هذه جملة الجهات التي يمكننا منها ان نقول عن موضوع ما قولا يشرحه ويوضحه .

قواعد التعريف

ان التصور يحصل بواسطة التعريف ، ولكي يحيط التصور بماهية الموضوع يجب ان يكون التعريف معبرا عن هذه الماهية بمراعاة القواعد التالية :

أ - **يجب ان يكون التعريف بالماهية لابالعرض** : وماهية الشيء في نظر ارسطوليست هي كل ما يكون به ، بل فقط ما لايمكن ان يكون بدونه . فالماهية هي جملة الخصائص الثابتة من خلال التغيرات العارضة . لذلك يجب عدم استعمال العرض العام وحتى الخاصة ، في التعريف .

ب - يجب ان يكون التعريف جامعا مانعا : أي شاملا لجميع افراد المعرف ومخرجا لجميع غيرهم. فلا يمكن ان يقال ان «الحيوان الثديي حيوان مجتر»، لان هذا التعريف لا يشمل حيوانات اخرى كالانسان والفرس الخ، كما انه لايكفي أن نعرف الحيوان الثديي بانه «حيوان فقري»، لان هنالك حيوانات اخرى تدخل فى التعريف مثل الطيور والزواحف الخ .

ج - يجب ان يكون التعريف بالجنس القريب والفصل النوعي : مثل قولنا « الحيوان الثديي حيوان فقري يرضع صغاره » . والقاعدة فى التعريف الصحيح هي امكان وضع التعريف مكان المعرف والعكس .

د - يجب الايشتمل التعريف على الحد المراد تعريفه .

لكن مراعاة هذه القواعد وغيرها مما لم نذكره لاتعني اننا نستطيع ان نضع تعريفا لكل شيء . اذ هناك امور لايمكننا تعريفها رغم اننا نعرفها . منها المعطيات التجربية المباشرة كالاحساسات والعواطف ، ومنها المقولات كالكم و الكيف والزمان والمكان ، ومنها الاجناس العليا كالوجود ،ومنها الاشخاص لاتساع مفهوماتها وانعدام الفروق الاساسية بينها .

٦ _ الحكم والقضية

الحكم ويسمى ايضا بالتصديق : هو اسناد امر لآخر ايجابا او سلبا ، اي ايقاع النسبة بين تصورين او نفيها عنهما . والقضية هي الصيغة اللفظية للحكم . مثل قولنا : الله احد والانسان ليس خالدا فى الحياة الدنيا . ومعيار معرفة الحكم هو ان يصح ان يقال لصاحبه انك صادق او كاذب فيما تقول ، ومن هنا تخرج انواع الطلب كلها كالامر والنهي والتمني والدعاء والاستفهام وكذلك القضايا البسيطة التى تستعمل فيها الافعال المضارعة مثل قولنا سينجح زيد .

٧ - انواع القضايا

و يمكن ان تكون القضية بسيطة اي مؤلفة من تصورين كقولنا : الخفاش حيوان ثديي ، وتسمى قضية حملية ، التصور الاول فيها يسمى موضوعا والاخر محمولا . ويمكن ان تكون مركبة من قضيتين وتسمى قضية شرطية متصلة كقولنا اذا كان الخفاش ثدييا فهو

ليس طائرا، وتسمى القضية الاولى في المركبة مقدما والاخرى تاليا ، او قضية شرطية منفصلة كقولنا اما ان يكون الخفاش ثديا واما ان يكون طائرا ، وهي تؤول الى شرطية متصلة ، و ينبغي ان نلاحظ ان الحملية تفيد الاتحاد ، والشرطية المتصلة الاستلزام ، والشرطية المنفصلة التنافر ، وكل ذلك في حالة الايجاب و العكس في حالة السلب .

و اذا ما نظرنا الى القضايا من ناحيتي الايجاب و السلب وجدناها تنقسم الى :

١ ـ حملية موجبة كقولنا : الله واحد

٢ ـ حملية سالبة كقولنا : ليس الله ثالث ثلاثة .

٣ ـ شرطية متصلة موجبة كقولنا : اذا اصلحت ما بينك وبين الله اصلح الله ما بينك و بين الناس ٠

٤ ـ شرطية متصلة سالبة كقولنا ليس اذا شك الانسان في القوانين الطبيعية كان مؤمنا بالله.

٥ ـ شرطية منفصلة موجبة كقولنا : اما ان يكون الانسان مؤمنا واما ان يكون ملحدا .

٦ ـ شرطية منفصلة سالبة كقولنا : ليس اما ان يكون الانسان عالما واما ان يكون مؤمنا ،

واذا ما نظرنا الى كم الموضوع في القضية الحملية وجدناها تنقسم الى :

١ ـ كلية موجبة وسورها «كل» كقولنا : كل نفس بما كسبت رهينة ، ورمزها : ك ،

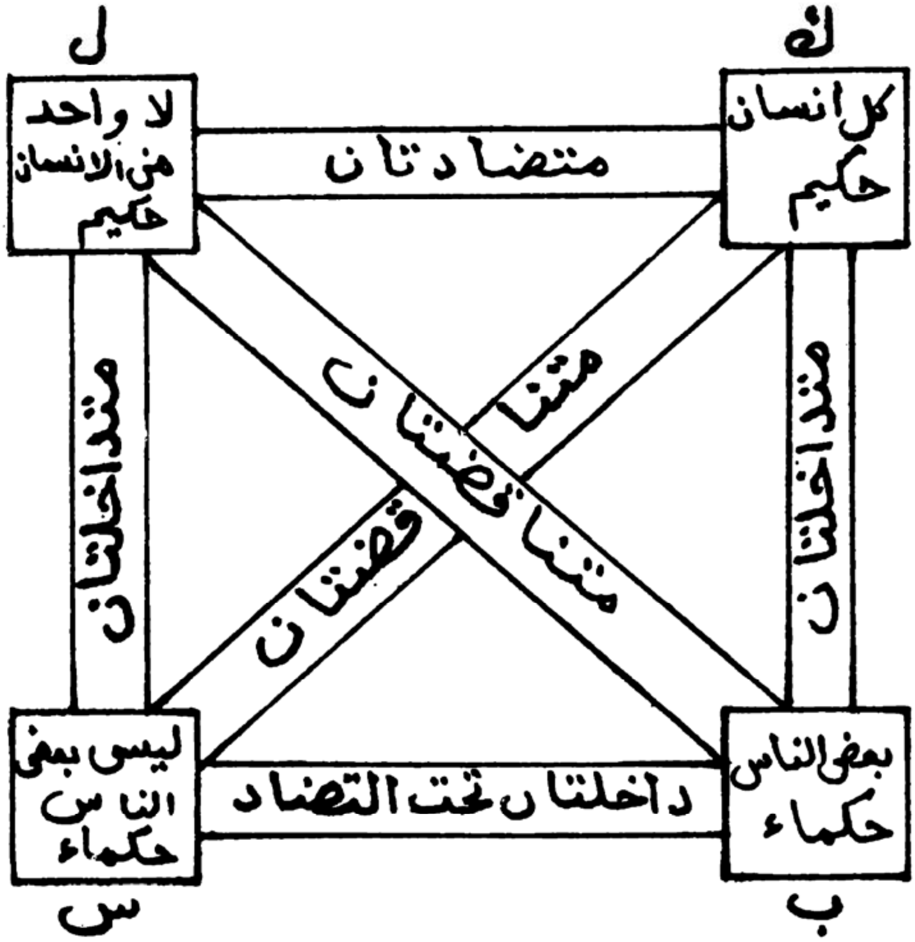
٢ ـ كلية سالبة وسورها «لا واحد» كقولنا لا واحد من الانسان بخالد في الحياة الدنيا . ورمزها : ل

٣ - جزئية موجبة وسورها «بعض» كقولنا : بعض الناس فلاسفة ، ورمزها : ب

٤ ـ جزئية سالبة و سورها « ليس بعض » كقولنا ليس بعض الناس فلاسفة . و رمزها : س

٨ - الاستنباط او الاستدلال المباشر

هو انتقال الفكر من قضية الى قضية اخرى تلزم عن الاولى مباشرة اي بغير التوسط بقضية اخرى . و له صورتان : التقابل والعكس :



أ ـ **التقابل** : هو الانتقال من قضية الى قضية اخرى تتحد مع الاولى فى الموضوع والمحمول وتختلف عنها اما :

فى الكم والكيف معا فتكونان متناقضتين لاتصدقان معا ولا تكذبان معا ، واذا صدقت احداهما تكون الاخرى بالضرورة كاذبة ، و العكس بالعكس ، كقولنا : كل انسان فان وليس بعض الانسان بفان ، وكقولنا لا واحد من الانسان بخالد وبعض الانسان خالد ، وهذا النوع من الاستدلال هو عماد البرهنة بالخلف .

و اما فى الكيف فقط ، فتكونان متضادتين اذا كانتا كليتين فلا تصدقان معا ، فاذا صدقت احداهما كانت الاخرى كاذبة بالضرورة ، وقد تكذبان معا . مثال الحالة الاولى كل انسان فان ، ولا واحد من الانسان بفان ، ومثال الحالة الاخرى كل انسان فيلسوف ولا واحد من الانسان بفيلسوف . غير انه لايمكن الانتقال من كذب احداهما الى صدق الاخرى ، ويتعذر الاستنباط ، لان هـذه الاخرى قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة ، مثال الحالة الاولى : كل انسان كامل ، ولا واحد من الانسان بكامل ، ومثال الحالة الاخرى كل

انسان فيلسوف ولا واحد من الانسان بفيلسوف .

وقد تكونان داخلتين تحت التضاد اذا كانتا جزئيتين، وعندئذ فقد تصدقان معا كقولنا بعض الناس فلاسفة وليس بعض الناس فلاسفة . لكنهما لاتكذبان معا . فاذا كذبت اولاهما صدقت الأخرى ضرورة ، كقولنا : ليس بعض المعادن سائلا وبعض المعادن سائل ، الا انه لايمكن الانتقال من صدق اولاهما الى كذب الاخرى لتعذر الاستنباط لأن هذه الاخرى قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة مثال الحالة الأولى : بعض المتهمين ابرياء ، وليس بعض المتهمين ابرياء ، ومثال الحالة الأخرى : بعض الثدييات فقريات وليست بعض الثدييات فقريات .

واما في الكم فقط فتكونان متداخلتين اذا كانت احداهما كلية موجبة ، والاخرى جزئية موجبة ، او كانت احداهما كلية سالبة ، والاخرى جزئية سالبة . فاذا صدقت الكلية صدقت الجزئية لأن ما صح على الكل يصح على الجزء منه بالاولى ، كقولنا : كل نفس ذائقة الموت و بعض النفوس ذائقة الموت ، وكقولنا لا واحد من الانسان بخالد و ليس بعض الناس بخالدين .

واذا كذبت الجزئية كذبت الكلية ، لان المحمول اذا امتنع على البعض امتنع تعميمه على الكل . فاذا كان من الكذب ان نقول : بعض الناس خالدون كان من الكذب كذلك ان نقول : كل الناس خالدون . واذا كان من الكذب ان نقول ليس بعض الناس فانيا كان من الكذب كذلك ان نقول لاواحد من الناس بفان .

لكن اذا كانت الجزئية صادقة ، او الكلية كاذبة ، تعذر الاستنباط ، لان ما يصح على البعض قد لا يصح على الكل ، وما لا يصح على الكل، قد يصح على البعض، فاذا كان من الصدق ان نقول : بعض الثدييات لاتطير ، كان من الكذب ان نقول لا واحد من الثدييات يطير، واذا كان من الصدق ان نقول ليس بعض الانسان بخالد ، كان من الصدق كذلك ان نقول لا واحد من الانسان بخالد ، و اذا كان من الكذب ان نقول : كل ما يطير طائر ، كان من الصدق ان نقول : ان بعض ما يطير طائر ، لكن اذا كان من الكذب ان نقول : كل الناس

خالدون كان من الكذب ايضا ان نقول بعض الناس خالدون .

ب - العكس : عكس القضية هو الحصول على قضية اخرى بتبديل كل من طرفي القضية الاصلية بالآخر ، اي بجعل الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء الصدق والكيف اي الايجاب والسلب ، و الشرط في امكان هذا النوع من الاستدلال المباشر هو ان لاتصدق القضية المعكوسة على اكثر مما صدقت عليه القضية الاصلية ، فيجب ان يبقى ما صدق الطرفين هو هو ، لان هذا هو اساس الاستنتاج الذي يقتضي ان لايكون فى النتيجة اكثر مما فى المقدمات ، اي لايجوز ان يكون ما صدق اي حد في النتيجة اوسع منه في المقدمات واذا كان ما صدق الموضوع صريحا ، فان ما صدق المحمول ليس كذلك بل هو ضمني لايتجلى الاعند عملية العكس ، ويمكن ضبط كم الموضوع والمحمول كما هو مبين فى الجدول التالي :

	الموضوع	المحمول
ك الكلية الموجبة	مستغرق	غير مستغرق
ل الكلية السالبة	مستغرق	مستغرق
ب جزئية موجبة	غير مستغرق	غير مستغرق
س جزئية سالبة	غير مستغرق	مستغرق

وعلى هذا فمحمول اية قضية موجبة ليس مستغرقا لجميع افراد ما صدقه . بينما محمول اية قضية سالبة يستغرق جميع افراد ما صدقه . واذا ما راعينا شرط الاستغراق القائل بانه لايجوز ان يستغرق فى النتيجة حد لم يستغرق فى المقدمات امكننا ان نعكس عكسا تاما :

١ - **الكلية السالبة (ل) الى كلية سالبة (ل) :** كقولنا لاواحد من الانسان بحجر ، ولا واحد من الحجر بانسان .

٢ - **الجزئية الموجبة (ب) الى جزئية موجبة (ب) :** كقولنا بعض الحبر

اسود ، وبعض الاسود حبر .

وامكننا ان نعكس عكسا ناقصا 'ي مع تغيير الكم فى موضوع القضية الجديدة :

٣ ـ **الكلية الموجبة (ك) الي جزئية موجبة (ب) :** كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان .

اما الجزئية السالبة (س) فلا تعكس : لان موضوعها غير المستغرق يصبح فى القضية الجديدة محمولا مستغرقا وبذلك ينخرم شرط الاستغراق . فلا يجوز الاستنباط .

٩ ـ القياس او الاستدلال غير المباشر

لقد راينا ان عملية الاستدلال المباشر تتم بواسطه حدين وقضيتين فقط ، وان النتيجة تؤخذ من مقدمة واحدة لا غير . اما الاستدلال غير المباشر ، وصورته الواضحة هي القياس فانه لايتم الا بواسطة حد ثالث يربط مقدمتين على الاقل . وقد عرف ابن سينا القباس بقوله : هو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر . (١) كقولنا : كل متغير حادث ، والعالم متغير ، فالعالم حادث . **فهذا قياس حملي** مؤلف من ثلاث قضايا حملية : الأوليان تسميان مقدمتين ، متى سلمتا لزم بالضرروة التسليم بالقضية الاخيرة التي تسمى نتيجة . فهذه القضايا الثلاث تضم ثلاثة حدود مثنى مثنى . ويسمى حدا النتيجة بالطرفين : الموضوع منهما هو الحد الاصغر والمحمول هو الاكبر . اما الحد الثالث الذي يتكرر فى المقدمتين و الذي لا يظهر في النتيجة فيسمى الحد الاوسط . وهو يمثل دور الوسيط بين الحد الاكبر والحد الاصغر ويربط المقدمتين احداهما الى الأخر . فالمقدمة الكبرى هي التي يوجد بها الحد الاكبر والمقدمة الصغرى هي التي يوجد بها الحد الاصغر .

أ ـ دور الحد الاوسط واهميته فى عملية الاستنتاج : لقد راينا اننا فى الاستدلال المباشر ننتقل من قضية الى قضية اخرى ، لهما حدود واحدة ، اي اننا ننتقل

---

١ ـ ابن سينا : الاشارات والتنبيهات .

من مقدمة الى نتيجة . لكن اذا كانت لدينا مقدمتان فان الانتقال الى النتيجة لا يمكن الا اذا تيسر الانتقال من المقدمة الكبرى الى المقدمة الصغرى ، ولا يتيسر ذلك الا اذا كان لهما حد مشترك واحد فى اللفظ والمعنى ، وواحد فقط . لانه اذا لم تشتركا فى حد واحد تعذر الاستنتاج . فـــلا يمكننا ان نستنتج شيئا من قولنا : الانسان حيوان والقمر كوكب . و اذا كان هذا الحد مشتركا وكان له معنيان مختلفان في المقدمتين تعذر الأستنتاج لوجود اربعة حدود فلا يمكن الاستنتاج من قول القائل : الجدي صغير المعزى والجدي تعرف به القبلة ، لان المقصود بالجدي في المقدمة الثانية انما هو احد النجوم .

والمهارة في الاستنتاج انما تتمثل فى القدرة على ايجاد الحد الاوسط الذي يمكن من حمل الحد الاكبر على الحد الاصغر . لان القياس فى الواقع ومن الناحية النفسية انما ينطلق من قضية هي النتيجة تكون فى حاجة الى تبرير وبرهنة ، وعندئذ يبحث لها عن مقدمتين تشتركان فى حد اوسط ، متى سلمت صحتهما لزم التسليم بصحة النتيجة . ولا توجد قاعدة لايجاد الحد الاوسط ، بل العمدة في ذلك هى القدرة على اكتشاف العلاقات بين المفاهيم و ترابطها السببي . فالحد الاوسط ليس واسطة بين المقدمتين فقط بل هو علة النتيجة . ويكفي بعد العثور عليه وجعله احد الحدين فى كل مـــن المقدمتين ان نحذفه حتى نحصل على النتيجة التى تكون عندئذ مبرهنة ، وعليه يمكننـا ان نقول ان القياس يمثل في الاستنتاج دورا شبيها بالدور الذي يمثله التجريب في العلم .

ب ـ قواعد القياس الحملي :

بالنسبة الى الحدود :

١ ـ يجب ان يتألف القياس من ثلاثة حدود لا اكثر ولا اقل ، لانها ان زادت عن ثلاثة ، تعذر الاستنتاج وان نقصت عنها ، كنا امام استدلال مباشر .

٢ ـ يجب ان لا تحتوي النتيجة على الحد الاوسط . لانه هو الذي يعطيها ، ووجوده فيما نريد ان يكون نتيجة يبطل كونه نتيجة .

٣ ـ يجب ان يستغرق الحد الاوسط على الاقل مرة واحدة ، لانه لو جاء مشيرا

مرتين الى بعض ما صدقه فقط لم نعرف ان كانت الاشارة الى نفس البعض فى المرتين ام الى بعض آخر ، فنكون امام اربعة حدود .

٤ ـ يجب ان لايستغرق حد فى النتيجة لم يستغرق في المقدمة التي ورد فيها ، والا كانت النتيجة اوسع .

بالنسبة الى القضايا :

٥ ـ المقدمتان الموجبتان لا تعطيان نتيجة سالبة ، لانه لايمكن ان نستنتج من ارتباط حدي النتيجة بواسطة حد ثالث انهما منفصلان .

٦ - لا انتاج من سالبتين : لانهما تنفيان كلا من الموضوع و المحمول عن الحد الاوسط فلا نعرف ان كان المنفي فى كلتا الحالتين واحدا .

٧ ـ النتيجة تتبع الاخس : فتكون سالبة اذا كانت احدى المقدمين سالبة وجزئية اذا كانت احداهما جزئية .

٨ - لا انتاج من جزئيتين : لانهما ان كانتا موجبتين تعذر الاستنتاج حسب القاعدة الثالثة ، وان كانتا سالبتين تعذر كذلك حسب القاعدة السادسة .

ج ـ اشكال القياس الحملي : وللقياس اربعة اشكال مختلفة باختلاف وضعية الحد الاوسط ، لانه قد يكون موضوعا في الكبرى ومحمولا في الصغرى وقد يكون محمولا فيهما او موضوعا فيهما وقد يكون فى حالة رابعة محمولا في الكبرى وموضوعا في الصغرى فاذا رمزنا للحد الاكبر بـ (ك) وللاوسط بـ (و) و للاصغر بـ (ص) امكننا ان نصور هذه الاشكال الاربعة كما يلي :

	الشكل الاول		الشكل الثاني		الشكل الثالث		الشكل الرابع	
كبرى	و	ك	ك	و	و	ك	ك	و
صغرى	ص	و	ص	و	و	ص	و	ص
نتيجة	ص	ك	ص	ك	ص	ك	ص	ك

وللشكل الاول قاعدتان ١) ان تكون كبراه كلية ٢) وصغراه موجبة .

وللشكل الثاني قاعدتان ١) ان تكون احدى المقدمتين سالبة فتتبعها النتيجة في السلب .
٢) ان تكون كبراه كلية .

وللشكل الثالث قاعدتان ١) ان تكون صغراه موجبة ٢) ان تكون النتيجة جزئية .

وللشكل الرابع ثلاث قواعد ١) اذا كانت كبراه موجبة وجب ان تكون صغراه كلية .
٢) اذا كانت صغراه موجبة وجب ان تكون النتيجة جزئية.
٣) اذا كانت النتيجة سالبة وجب ان تكون كبراه كلية .

د ـ **القياس الشرطي** : لقد رأينا ان القياس الحملي كبراه تقيم نسبة الاثبات او النفي بين موضوعها ومحمولها فقط ، اما القياس الشرطي فان كبراه قضية شرطية اي مركبة من قضيتين اولاهما تسمى **مقدما** وهو يشير الى الشرط ، والاخرى تسمى **تاليا** وهو يشير الى المشروط ، وصغراه قضية حملية تثبت او تنفي احد طرفي الشرط في الكبرى كقولنا:

	المقدم	التالي
مقدمة كبرى	اذا كان النبي بشرا	فهو فان
مقدمة صغرى	لكن النبي بشر	
نتيجة	اذن فهو فان	

فهذا قياس شرطي متصل يفيد اللزوم . اما **القياس الشرطي المنفصل** فهو الذي يفيد العناد ، وتكون كبراه مؤلفة من قضيتين متعاندتين اي لاتصدقان معا . و صغراه مثبتة او نافية لاحد طرفي العناد ، كقولنا :

	قضيتان متعاندتان	
كبرى	اما ان يكون القرءان كلام الله	واما ان يكون كلام بشر
صغرى	لكن القرءان ليس كلام بشر	
نتيجة	اذن فالقرءان كلام الله	

ويمكن تحويل القياس الشرطي المنفصل الى قياس شرطي متصل .

هـ - اشكال القياس الشرطي المتصل :

١ ـ الشكل الاول :	الكبرى شرطية تفيد اللزوم	اذا كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه
	الصغرى تثبت المقدم	لكن زيدا يمشي
	النتيجة تثبت التالي	اذن فهو يحرك قدميه
٢ ـ الشكل الثاني :	الكبرى شرطية تفيد اللزوم	اذا كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه
	الصغرى تنفي التالي	لكن زيدا لايحرك قدميه
	النتيجة تنفي المقدم	اذن فهو لايمشي

و ـ قواعد القياس الشرطي المتصل :

١ ـ وضع الشرط يلزم عنه وضع المشروط كقولك : اذا كان زيد يخاطبني فهو يفكر ، لكنه يخاطبنى اذن فهو يفكر .

٢ ـ وضع المشروط لايلزم منه وضع الشرط . كقولك اذا كان زيد يخاطبني فهو يفكر ، لكنه يفكر اذن فهو يخاطبني (فهذه نتيخية غير لازمة لانه قد يفكر من دون ان يخاطبني) .

٣ ـ رفع المشروط يلزم عنه رفع الشرط كقولك اذا كان زيد يخاطبني فهو يفكر . لكنه لايفكر ، اذن فهو لايخاطبني .

٤ ـ رفع الشرط لايلزم عنه رفع المشروط كقولك اذا كان زيد يخاطبني فهو يفكر لكنه لايخاطبني اذن فهو لايفكر (وهذه نتيجة غير لازمة لأنه قد يفكر من دون ان يخاطبني)

مـــلاحظـــة : ان الفكر في القياس الحملي يعتمد فى حركته على حمل الصفات على الذوات المتمثلة فى الاجناس و الأنواع و الأفراد واحتواء بعضها على البعض الآخر مجردة عن الزمان . اما في القياس الشرطي فان الفكر يعتمد فى حركته على لزوم حادثة عن حادثة اخرى او وضعية عن وضعية اخرى فى ترابطهما الزمني بالتعاقب او المعية . وهو يتخذ القياس الشرطي وسيلة للتعبير عن تطبيقات القوانين الطبيعية .

١٠ - قيمة القياس

والى هنا يمكننا ان نتساءل عن قيمة الاستدلال الحاصل باستعمال القياس، فلقد وجه اليه بعض الفلاسفة و العلماء قديما وحديثا بعض الانتقادات تدور كلها حول رميه بالعقم وارتكاب المصادرة على المطلوب، منهم الرواقيون والشكاك وابن تيمية وديكارت وستوارت مل. ويمكن الاكتفاء بالاعتراض الذي وجهه (ستوارت مل) والذي يتلخص في ان القياس مصادرة على المطلوب . لاننا عندما نقول (كل الناس فانون وسقراط انسان اذن سقراط فان) فان النتيجة وهي (سقراط فان) متضمنة في القضية الكلية القائلة (كل الناس فانون) فنحن لانستطيع ان نحكم على جميع الناس بالفناء الا اذا استطعنا ان نحكم به على كل فرد فرد بحيث لو كنا نشك في فناء سقراط لما جاز لنا ان نحكم بالفناء على جميع الناس ، وهذا يعني اننا في الوقت الذي نزعم اننا نستخرج النتيجة من المقدمتين فاننا ندخل هذه النتيجة في بناء المقدمة الكبرى ، وهذا دور (١) .

لكن هذا الاعتراض مردود . لأنه ينظر الى حدود قضايا القياس من حيث ماصدقها فقط ، اي من حيث اندراج بعضها في البعض الآخر . في حين ان القياس انما يهتم بمفهوم هذه الحدود وما هياتها ، وعندئذ فان النظر الى حدي القضية الكبرى الواردة في المثال من حيث مفهومها ، يفرض علينا ان نعتبرها قانونا عاما نعبر عنه كما يلي : ان تصور الانسان يتضمن ان يكون الفناء احدى الصفات التي تدخل في مفهومه ، واصدارنا هذا الحكم لايفترض ابدا اننا قد تحققنا من جريانه على جميع الأفراد الذين يصدق عليهم تصور الانسان ، فهذا امر متعذر لأن ماصدق التصور الكلي لايمكن استنفاده ، وعلى سبيل المثال فانا عندما يبلغني نعي واحد من الناس فاني ادرج وفاته ضمن قانون عام تعبر عنه الآية الكريمة : (كل نفس ذائقة الموت) مقتنعا بان الفناء جزء من ماهية الانسان التي تحققت بعض اجزائها من قبل بالنسبة الى الشخص المتوفى . فانا اعلل وفاته بماهيته اي بكونه فانيا لابكونه نفسا من النفوس .

---

1) Stuart Mill : Système de logique T. 1 P. 205

ويمكن تحويل القياس الشرطي المنفصل الى قياس شرطي متصل .

هـ - اشكال القياس الشرطي المتصل :

١ ـ الشكل الاول :	الكبرى شرطية تفيد اللزوم	اذا كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه
	الصغرى تثبت المقدم	لكن زيدا يمشي
	النتيجة تثبت التالي	اذن فهو يحرك قدميه
٢ ـ الشكل الثاني :	الكبرى شرطية تفيد اللزوم	اذا كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه
	الصغرى تنفي التالي	لكن زيدا لايحرك قدميه
	النتيجة تنفي المقدم	اذن فهو لايمشي

و ـ قواعد القياس الشرطي المتصل :

١ ـ وضع الشرط يلزم عنه وضع المشروط كقولك : اذا كان زيد يخاطبني فهو يفكر ، لكنه يخاطبني اذن فهو يفكر .

٢ ـ وضع المشروط لايلزم منه وضع الشرط . كقولك اذا كان زيد يخاطبني فهو يفكر ، لكنه يفكر اذن فهو يخاطبني (فهذه نتيجة غير لازمة لانه قد يفكر من دون ان يخاطبني) .

٣ ـ رفع المشروط يلزم عنه رفع الشرط كقولك اذا كان زيد يخاطبني فهو يفكر . لكنه لايفكر ، اذن فهو لايخاطبني .

٤ ـ رفع الشرط لايلزم عنه رفع المشروط كقولك اذا كان زيد يخاطبني فهو يفكر لكنه لايخاطبني اذن فهو لايفكر (وهذه نتيجة غير لازمة لأنه قد يفكر من دون ان يخاطبني)

ملاحظة : ان الفكر في القياس الحملي يعتمد فى حركته على حمل الصفات على الذوات المتمثلة فى الاجناس و الأنواع و الأفراد واحتواء بعضها على البعض الآخر مجردة عن الزمان . اما في القياس الشرطي فان الفكر يعتمد فى حركته على لزوم حادثة عن حادثة اخرى او وضعية عن وضعية اخرى فى ترابطهما الزمني بالتعاقب او المعية . وهو يتخذ القياس الشرطي وسيلة للتعبير عن تطبيقات القوانين الطبيعية .

١٠ - قيمة القياس

والى هنا يمكننا ان نتساءل عن قيمة الاستدلال الحاصل باستعمال القياس، فلقد وجه اليه بعض الفلاسفة و العلماء قديما وحديثا بعض الانتقادات تدور كلها حول رميه بالعقم وارتكاب المصادرة على المطلوب، منهم الرواقيون والشكاك وابن تيمية وديكارت وستوارت مل. ويمكن الاكتفاء بالاعتراض الذي وجهه (ستوارت مل) والذي يتلخص في ان القياس مصادرة على المطلوب . لاننا عندما نقول (كل الناس فانون وسقراط انسان اذن سقراط فان) فان النتيجة وهي (سقراط فان) متضمنة في القضية الكلية القائلة (كل الناس فانون) فنحن لانستطيع ان نحكم على جميع الناس بالفناء الا اذا استطعنا ان نحكم به على كل فرد فرد بحيث لو كنا نشك في فناء سقراط لما جاز لنا ان نحكم بالفناء على جميع الناس، وهذا يعني اننا في الوقت الذي نزعم اننا نستخرج النتيجة من المقدمتين فاننا ندخل هذه النتيجة في بناء المقدمة الكبرى، وهذا دور (١) .

لكن هذا الاعتراض مردود . لأنه ينظر الى حدود قضايا القياس من حيث ماصدقها فقط، اي من حيث اندراج بعضها في البعض الآخر . في حين ان القياس انما يهتم بمفهوم هذه الحدود وماهياتها، وعندئذ فان النظر الى حدي القضية الكبرى الواردة في المثال من حيث مفهومها، يفرض علينا ان نعتبرها قانونا عاما نعبر عنه كما يلي : ان تصور الانسان يتضمن ان يكون الفناء احدى الصفات التي تدخل في مفهومه، واصدارنا هذا الحكم لايفترض ابدا اننا قد تحققنا من جريانه على جميع الأفراد الذين يصدق عليهم تصور الانسان، فهذا امر متعذر لأن ماصدق التصور الكلي لايمكن استنفاده، وعلى سبيل المثال فانا عندما يبلغني نعي واحد من الناس فاني ادرج وفاته ضمن قانون عام تعبر عنه الآية الكريمة : (كل نفس ذائقة الموت) مقتنعا بان الفناء جزء من ماهية الانسان التي تحققت بعض اجزائها من قبل بالنسبة الى الشخص المتوفى . فانا اعلل وفاته بماهيته اي بكونه فانيا لابكونه نفسا من النفوس .

---

1) Stuart Mill : Système de logique T. 1 P. 205

١١ - توسيع مجال المنطق الصوري

ان محور المنطق الصوري هو الاستنتاج المتمثل فى عملية القياس على الاخص كما ضبطه ارسطو ، وقد انحصرت لديه مادة الاستنتاج فى القضايا الحملية اي التي تحمل فيها صفة على موصوف ، وجهل تقريبا العلاقات الموجودة بين القضايا التى يتركب منها القياس الشرطى ، ولم يعرف علاقات اخرى موجودة بين الحدود غير علاقة الحمل. لذلك عمد المناطقة الرياضيون فى العصور الحديثة الى توسيع مجال المنطق الصوري لاستيعاب جميع صور الاستنتاج الممكنة باستعمال جميع العلاقات الممكنة بين الحدود قصد استخراج جميع النتائج من مقدمات معينة ، فاستعاضوا عن الصيغ اللفظية للقضايا برموز مثل (ق) و(ك) لابراز وحدتها المنطقية وللاقتصاد فى الكتابة ، واعتبروا هذه الصورة الرمزية عنصرا واحدا فى الاستدلال من دون ان نكون فى حاجة الى تحليله الى اجزائه التى يتكون منها ، ويكفي عندئذ ان نعتبر الصورة الرمزية كلا غير محلل وان نستدل على اية قضية كما نستدل في الجبر على اي عدد أو أية جملة جبرية ، ونظرا الى مختلف الدلالات التى يمكن ان تأخذها القضية ، و الى مماثلتها لعناصر الحساب الجبري فانه يمكن اعتبارها متغيرا . وبذلك تتجرد من مضمونها المادي وتتمحض صوريتها وتبقى هناك صفة واحدة من الضروري ان تتصف بها القضية وهي ان تكون اما صادقة واما كاذبة . وهكذا نلاحظ ان القضايا عندما تعتبر وحدات منطقية فانه يمكن ان نجري عليها عمليات صورية لاتنطبق دائما على مكوناتها المنفردة .

وهذه العمليات نوعان تبعا لأجرائها على القضايا منظورا اليها فى حد ذاتها او على القضايا منظورا اليها فى علاقة بعضها بالبعض الآخر ، اما العمليات التى يمكن اجراؤها على القضايا المنفردة فهي تنحصر فى الاشارة الى صدق هذه القضايا والى كذبها ، وبما ان الصدق والكذب قيمتان صوريتان ممكنتان بالنسبة الى جميع القضايا ، فانه يتعذر افراد احداها بالصدق او الكذب واعطاؤها رمزا ثابتا . ولما كان الصدق والكذب قيمتين اضافيتين فان اساس اطلاق كل منهما يجب البحث عنه فى مبدأ يمنع اطلاقهما معا على

قضية واحدة ، وهو مبدأ عدم التناقض ، وعندئذ يمكن الرمز الى العلاقة بين قضيتين متناقضتين بحيث اذا ثبتت القضية انتفى نقيضها ، ويمكننا ان نرمز الى النفي بالعلامة ∽ التى نضعها امام نقيض القضية فنحصل على القائمة التالية :

ق	∽ ق
صادقة	كاذبة
كاذبة	صادقة

اي اذا صدقت القضية كذب نقيضها و العكس بالعكس .

و اما النوع الثاني من العمليات فهو الذي يمكن اجراؤه بين القضايا التى يربط بعضها بالبعض على صورة وحدات منطقية . فاذا كانت العلاقة التى تربط بين قضيتين هي علاقة اللزوم الذي تعبر عنه اداة الشرط «اذا» امكن ان نرمز الى هذه العلاقة بالعلامة ⊃ التى نضعها بين القضيتين البسيطتين والتى تشير الى ان التسليم بصدق القضية الأولى يلزم عنه بالضرورة التسليم بصدق القضية الاخرى . والشرط الوحيد لصدق هذا المركب الشرطي هو ان لايكون مقدمه صادقا وتاليه كاذبا ، كما تشير الى ذلك القائمة التالية :

المقدم ق	التالي ك	المركب الشرطي ق ⊃ ك
صادقة	صادقة	صادقة
صادقة	كاذبة	كاذبة
كاذبة	صادقة	صادقة
كاذبة	كاذبة	صادقة

واذا كانت العلاقة التى تربط بين قضيتين هي علاقة العطف الذي تعبر عنه اداة العطف (و) امكن ان نرمز الى هذه العلاقة بالعلا (٠) التى نضعها بين القضيتين البسيطتين ، والشرط الوحيد لصدق هذا المركب العطفي هو ان تصدق القضيتان معا ،

والا كان المركب كاذبا ، كما يتبين ذلك فى القائمة التالية :

ق	ك	ق . ك
صادقة	صادقة	صادقة
صادقة	كاذبة	كاذبة
كاذبة	صادقة	كاذبة
كاذبة	كاذبة	كاذبة

و اما اذا كانت العلاقة التى تربط بين قضيتين بسيطتين هي علاقة البدائل التي تعبر عنها الاداتان (اما ... او) امكن ان نرمز الى هذه العلاقة بالعلامة V التى تشير الى ان احد البديلين على الاقل صادق . والشرط الوحيد لصدق مركب البدائل هو ان لا تكذب القضيان البسيطتان معا . كما هو موضح في القائمة التالية .

ق	ك	ق V ك
صادقة	صادقة	صادقة
صادقة	كاذبة	صادقة
كاذبة	صادقة	صادقة
كاذبة	كاذبة	كاذبة

و اعتمادا على هذه الصياغات الرمزية يتيسر لنا ان نتصور مختلف التركيبات الممكنة التي تنجم عن استعمال هذه العلاقات فى الاستدلال ، ويمكننا ايضا ان نتصور مدى الاقتصاد في الكتابة ومدى تجرد الاقيسة من مادتها . فالاستدلال المركب التالي الذي نصوغه عادة في مثل هذه العبارات : (اذا كان هذا الرجل اما جزائريا او سوريا فهو يتكلم العربية . لكنه لايتكلم العربية فهو اذن ليس جزائريا ولا سوريا) يصوغه المنطق الرمزي فى الصورة المجردة التالية :

(((ق V ك) ⊃ م) . ∼ م) ⊃ ∼ (ق V ك)

وفى هذا كفايه للدلالة على الخطوة الجديدة التى خطاها المنطق الصوري فى مجال الامعان في الصورية .

المراجـــع :

علي سامي النشار المنطق الصوري .

زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي .

عبدالرحمن بدوي : المنطق الصوري والرياضي .

الفردتارسكي : مقدمة للمنطق . ترجمة عزمي اسلام .

R. Blanché : Introduction à la logique contemporaine

A. Virieux-Reymond : La logique formelle

Goblot : Traité de logique

Piaget : Introduction à l'Espistémologie génétique

A. Arnauld et P. Nicole : La logique ou l'art de penser

J. Tricot : Traité de logique formelle

J. Dopp : Notions de logique formelle.

الباب الرابع والثلاثون

المنطق الجدلي

واذا كان المنطق الرمزي قد أغنى ووسع المنطق الصوري القديم فان (هيغل) يرى أن المنطق القديم ليس له من معنى بتاتا ، لان التفكير نوعان : مجرد وميدانه الرياضيات التي تبحث في المجردات ، وواقعي ميدانه الطبيعة العينية ، كما نلاحظ ذلك في الفيزياء او التاريخ . واذا كانت الرياضيات تعتمد كلها على مبدأ الهوية القائل بأن كل ما هو ، هو ذات ما هو (اي ان حقيقة الشيء لا تتغير ولا تتبدل) والذي يتحول في صورته السلبية الى مبدأ (عدم التناقض) القائل بان القضيتين المتضادتين او المتناقضتين لابد ان تكون احداهما كاذبة ، فان الامر ليس كذلك بالنسبة الى التفكير الواقعي ولا بالنسبة الى العلوم العينية اذ الفكر في حركاته العفوية لا يتبع قوانين المنطق القديم ، فهو لا ينتقل من الشيء الى الشيء نفسه ، بل من الشيء الى غيره ، ويتخذ من التناقض منشطا له فالفكر عند ما يطلب المعرفة يرجع الشيء الجديد الى الشيء الذي سبقت معرفته . وهذه المعرفة الجديدة انما تأتيه من التغاير ، أي من أشياء متماثلة من جهة و الا لما امكنت معرفتها ، ومتغايرة من جهة اخرى والا لما كنا في حاجة الى معرفتها . اذن فالتفكير يعتمد على هوية الاشياء وعلى تناقضها . وكذلك الامر بالنسبة الى الطبيعة . فهي ميدان لصراع مستمر بين القوى المتضادة التي لولاها لبقيت الطبيعة جامدة . فهي ايضا تحتضن الهوية و التناقض ، غير ان التناقض فيها أهم . و هذا التناقض في الفكر و في الاشياء انما يزول بما يسميه (هيغل) بالجدل الذى يتألف من ثلاثة مراحل هي **الموضوع ونقيضه والمركب منهما** . مثال ذلك : الثالوث الاول كما يرى (هيغل)وهو(الوجود) و (اللاوجود) و (الصيرورة) . لان الوجود اذا لم يكن متعينا كان مماثلا للعدم ، و يجتمع الوجود والعدم في الصيرورة . وهكذا الامر بالنسبة لجميع القضايا . لان

القضيتين المتضادتين اذا لم تصدقا معا فقد تكذبان معا ويمكن عندئذ تركيب ما في كل منهما من صحة وصدق ، في قضية ثالثة

غير ان هذه الجدلية المثالية قد تحولت على يد (ماركس) والماركسيين الى جدلية مادية قوامها ان جدلية الافكار ليست سوى انعكاس لجدلية الاشياء المادية وليست المادة في جوهرها الا حركة . ومن هنا امكن تعريف الجدل بانه «علم القوانين العامة لحركة العالم الخارجي والفكر» . وترتكز هذه الجدلية الماركسية على مبادىء اساسية هي :

١ ـ ان بين جميع اجزاء الواقع تأثيرا متبادلا ، بحيث ان الفرد يبدو تجريدا بحتا . اذ هو نتيجة لتأثير الغير فيه ولآثار ماضيه ، ولمفعول ردود الافعال المتبادلة بينه وبين بيئته

٢ ـ ان كل شيء في صيرورة وتغير بما في ذلك المادة والحياة والفكر رغم مظاهر التقهقر والعشوائية التي تتجلى من حين لآخر ، والتي تنتهي شيئا فشيئا بالاندراج في تيار النمو والتقدم .

٣ ـ ان الصيرورة المادية خلاقة ، فهي لا تستعيد نفس الظواهر بل انها عن طريق الطفرة او الثورة تحصل على زيادة في الكمية يتبعها تغير في الكيفية والعكس وامثلة ذلك كثيرة في الفيزياء وفي علم النفس

٤ ـ ان الطبيعة وظواهرها تتضمن تضادا داخليا . اذ ان لجميع الاشياء جانبا ايجابيا وآخر سلبيا ، وماضيا ومستقبلا ، ولجميعها عناصر تزول او تنمو . مثال ذلك حبة القمح . فان نباتها نفي لها ، وسنبلتها نفي لنباتها . وهذا نفي للنفي وهو (المركب من القضيتين) .

٥ ـ ونتيجة لتغير الاشياء والافكار فان الحقيقة متغيرة غير ثابتة ولا نهائية . لان كل موضوع يقتضي نقيضه فالمركب منهما الذي يصبح هو الآخر موضوعا يستدعي نقيضه ، وهكذا دواليك . بحيث يبدو لنا ان كل مذهب علمي او فلسفي لا يمثل في الواقع الا فترة من تاريخ التفكير الذي يعمل جاهدا على تفسير العالم . اذن فليس هناك حقيقة مطلقة الا بالنسبة الى بعض النتائج الرياضية ، بل كلما ابتعدنا عن العلوم التجريبية كلما قلت الحقائق النهائية . حتى اذا وصلنا الى العلوم المعيارية كان مجال التحكم

اوسع نطاقا لا سيما في الاخلاق . اذ الاخلاق دائما هي اخلاق طبقية لا يمكن تجاوزها الا بمجاوزة التعارض بين الطبقات وبزوالها .

مناقشـــة

لقد حاول الماركسيون ان يحلوا «المنطق الجدلي» محل «المنطق الارسطي» على اساس ان هذا الاخير ان هو الا « بنية فوقية » نابعة من ايديولوجيا الطبقات . لكن الملاحظة تبين لنا ان التحول الطبقي لم يتبعه تحول عن استعمال المبادىء المنطقية كما ضبطها ارسطو والتي بدونها يفقد المقال تماسكه وتتحول الجدلية نفسها الى سفسطة ، وتتعذر البرهنة بوجه عام (١)

ثم ان الجدلية تنقض نفسها بنفسها ، لانها تضع نفسها كما لو كانت ثابتة ، في الوقت الذي تجعل كل شيء متغيرا لايمثل الا فترة معينة من تاريخ الطبيعة و الفكر . اذ ينبغي ان تعد نفسها موضوعا يستدعي هو الأخر نقيضه فالمركب منهما الى ما لا نهاية له (٢) .

المراجـــع :

Politzer : Eléments de philosophie

P. Foulquié : La Dialectique (Que sais-je ?)

H. Lefebvre : logique formelle, logique dialectique.

1) H. Lefebve : Logique formelle, logique dialectique Préface de la deuxième édition . Editions Anthropos. Paris.

2) P. Foulquié : La dialectique (Que sais-je ?) P. 49 - 76

الباب الخامس والثلاثون

المنطق الاستقرائي

١ مناهج البحث ـ ٢ الاستنتاج ـ ٣ التمثيل ـ ٤ الاستقراء

١ - مناهج البحث

لكن المنطق الصوري منذ ارسطو قد بقي بحثا تجريديا منفصلا عن الواقع يهتم بصورة التفكير ولا يعير اى اهتمام الى مادته ، مما جعله بعيدا كل البعد عن المعرفة العلمية التي تعتمد على القضايا الشرطية ، ولو ان ارسطو كان يستعمل منطقه لتصنيف الكائنات ووصفها. لكن اتباعه من المفكرين في العصر الوسيط هم الذين جمدوا هذا المنطق وقصروه على القضايا الحملية رغم انتقاد الرواقيين له . وحولوه في النهاية الى مباحث لفظية بحتة . لايستفيد منها طالب المعرفة الجديدة اية فائدة . وفي الوقت الذي كان يظن المنطق الصوري انه يضع الاطارات الصورية لكل معرفة ، كان العلم آنداك يقتصر على تصنيف الصفات التي (تحمل) على الاشياء وبقي الامر كذلك الي ان ظهر رواد العلم الحديث في القرن السابع عشر مع ثورة (فرنسيس بيكون) F. Bacon وديكارت على المنطق الارسطي ، فدعا (بيكون) الى ترك عمليات القياس العقمية في نظره ، والى ملاحظة الحوادث في مختلف اوضاعها وتجريبها ، والمقارنة بينها لتحديد العلاقات الموجودة بينها .

وقد فعل مثل ذلك ديكارت عند ما ندد بتلك الأقيسة التي « لا تنفع في معرفة الاشياء بقدر ما تعيننا على ان نشرح لغيرنا ما نعرفه منها » .

و هكذا نشأ المنطق الاستقرائي الذى يعني بالبحث في المناهج التي يتبعها مختلف العلماء في ابحاثهم ، وبالاعتبار بتاريخ العلوم عبر التلمسات التي قامت بها سعيا وراء الحقيقة . ففلسفة العلوم لاتبحث في موضوعات هذه العلوم وانما تنظر في الطرق و الوسائل التي يسلكها ويستعملها العالم في اكتساب المعرفة ، ويمكن ان تتحول مناهج البحث عن طريق

تعمقها وتوسيعها الى (ابيستيمولوجيا) اي الى نقد لمبادىء العلوم وفروضها ونتائجها مما يعد مقدمة لنظرية المعرفة التى تنظر فى قيمة المعرفة بصفة عامة .

٢ ـ الاستنتـــاج

لقد رأينا فى القياس اننا ننتقل من قضيتين نسميهما مقدمتين الى قضية ثالثة لازمة عنهما نسميها نتيجة . فنحن نأخذ النتيجة الموجودة فى المقدمتين ونستنتجها استنتاجا وليس القيـاس هو الاستنتاج بل هو اكثر صوره استعمالا . والمهم فيه هو انه استدلال قبلي اي سابق للتجربة . اذ بمجرد قبولنا للمقدمتين نكون قد قبلنا النتيجة ، لانها تلزمنـا لزوما ضروريا ، على اسـاس ان الحد الاكبر يشمل الحد الأوسط الذي يشمل بدوره الحد الاصغر . فما حكم به للحد الاوسط وهو الحد الاكبر يحكم به للحد الاصغر الذي يدخل ضمن افراد الحد الاوسط فليست النتيجة اذن الاتكرارا للمقدمتين . ولذلك عد الاستنتاج برهانا وعدت العلوم التي تستخدمه برهانية مثل الرياضيات .

٣ ـ التمثيل

أما التمثيل فهو تعيين واحد من حدي قضيــة ، بواسطة معرفة حدي قضية اخرى ومعرفة الحد الآخر من القضية الاولى لما بين القضيتين من التشـابه . مثال ذلك انك عندما تقرأ كتابا لكانط وتجده عسير الفهم فانك اذا ما عثرت على كتاب آخر لهذا الفيلسوف حكمت عليه بانه عسير وبهذا تكون قد حكمت بعسر الكتاب الثاني اعتمادا على عسر الكتات الاول لانهما لنفس المؤلف. لكن مثل هذا الاستدلال لايمكن ان يكون مقبولا الا اذا امكن تعميم الحكم على جميع مؤلفات كانط . والواقع ان التمثيل يمكن ارجاعه الى تداعي الصور فهو لا يرقى الى درجة البرهان . وهذا لا يحط ابدا من قيمته لانه يبقى دائما طريقا خصبا لوضع الفروض العلمية . وقد استعمله الفقهاء استعمالا خصبا فى توسيعمجال التشريع

٤ ـ الاستقراء

الاستقراء هو الانتقال من ملاحظة بعض الصفات فى بعض افراد النوع ،

الى الحكم على جميع افراد النوع بهذه الصفات . مثال ذلك اننا اذا لاحظنا سقوط بعض الاجسام فى شروط معينة ، فاننا نصدر حكما عاما بمثابة القانون الذي لايتخلف بان جميع الاجسام في شروط معينة تسقط نحو مركز الارض . فالاستقراء اذن يتجاوز نطاق التجربة والملاحظة . ولهذا طعن فيه (هيوم) ورأى انه لايتضمن ضمان صدقه فى المستقبل . اذ ان جريان الحوادث فى الماضي والحاضر على نمط معين لايدل على ان جريانها سيكون على نفس هذا النمط في المستقبل ، لكننا نميل الى الاعتقاد بان الامر سيكون كذلك في المسقتبل بمقتضى العادة فقط . وهذا مالاحظه الغزالي ايضا ولكن في اطار آخر.

وقد رأى كانط ان الاستقراء يستند الى مبدأ السببية القائل بان لكل ظاهرة سببا وان نفس السبب يحدث دائما نفس الظاهرة . اما (ستيوارت مل) فانه يرجع ايضا الاستقراء الى مبدأ السببية . غير انه يرى ان مبدأ السببية نفسه يرجع الى التجربة اي الى ملاحظة ارتباط الظواهر وتتابعها ، والانتقال من هذه الملاحظة الى التعميم للوصول الى مبدأ السببية ، وهذا هو الاستقراء عينه ، فكأن بين مبدأ السببية والاستقراء دورا منطقيا حيث ان احدهما يتوقف على الآخر . والحقيقة ان الاستقراء قائم على الاعتقاد بان للطبيعة سننا بسيطة غير معقدة لا تتخلف ابدا . وهو اعتقاد قوته متناسبة طردا مع مرات تصديق الحوادث له

المراجـــع :

برتراند رسل : مشاكل الفلسفة .

M. Dorolle : Le raisonnement par analogie
E. Mach : La connaissance et l'Erreur

الباب السادس والثلاثون

التفكير العلمي

١ المعرفة الساذجة - ٢ نشأة التفكير العلمي - ٣ النظرية الاجتماعية - ٤ النظرية السحرية - ٥ النظرية البيولوجية ٦ المعرفة العلمية - ٧ الروح العلمية - ٨ تصنيف العلوم

١ - المعرفة الساذجة

ان النظرة الساذجة الى ما يجري حولنا من الحوادث يعطينا عددا من الاحساسات المختلفة بالنسبة الى ذاتها اوبالنسبة الى الذين يدركونها . اذ هي ادراكات ذاتية تختلف من شخص الى آخر ، كما تبدو لنا متعاقبة دونما رابطة منطقية، حتى اذا ما ربطنا بين بعضها كان ذلك بمجرد التجربة ومحض الاتفاق . هذه (المعرفة العامية) اي التي نجدها عند عامة الناس يبدو بها العالم كما لو كان سلسلة من الحوادث (بعضها مفهوم وبعضها الآخر عصي عن الفهم و التفسير) . فترى البعض يستعمل دواء لانه سمع انه مفيد . واذا ما سئل عن سبب افادته قال ان الاستعمال اثبت له ذلك . و اذا ما سئل البعض الآخر عن البرق و الرعد ظن انهما حادثتان مستقلتان لارابطة بينهما الا الوقوع على التوالي . فهذه المعرفة (تقبل الحوادث مع تشابكها كما تعرض عليها) ولا ترى فيها الا (كيفيات قابلة للادراك وغير قابلة للتقدير الكمي) ، فتسارع الاجسام في سقوطها لايرى فه الانسان العادي الا احساسا بالسرعة المتزايدة ولا يستطيع ان يضبط مقدار السرعة في وقت معين ، واذا سئل عن رسوب الحجر في الماء وطفو الخشب فوقه رأى فيهما ظاهرتين متضادتين ، فهو (لايستطيع ان يتجاوز الاختلاف الظاهري بين الظواهر) ، ويكتفي بتقبلها كما تعطى له من خلال التجربة المباشرة ، فكأن الحوادث يمكن ان تقع على هذا الشكل او ذاك على مقتضى الصدفة ، كما يمكنها ان تتخلف بتاتا ، وعندئذ (فهو

لايستطيع ان يتنبأ بالحوادث الا بصورة غامضة ومحدودة) : فهذه المعرفة الساذجة غير متحررة من الانطباعات الذاتية المتغيرة ، ومـا دامت الحوادث الواقعة تحت تجربتنا المباشرة متغيرة هي الاخرى ، فان المعرفة الكاملة تصبح لديه غير ممكنة .

٢ - نشأة التفكير العلمي

لكن هذه المعرفة الساذجة التى نجدها عند الطفل وعند الجاهل بصفة عامـة قد تتجاوز احيانا مستوى النظرة الجزئية لتسلك الحوادث الجزئية فى مفهوم عام . فتفسر سقوط جميع الاحسام بقوة الثقل او الجاذبية كما تفسر طفوها بالخفة ، اي انها تعمد الى مفاهيم عامة ربما كانت مجرد الفاظ ولكنها مع ذلك محاولة لتفسير الحوادث تفسيرا خاضعا لتأثير الاوضاع الاجتماعية ومتجها نحو التطبيق الذي تقتضيه الحياة اليومية لكن هذا التطبيق لايتم الا بالاتصال بالواقع والتكيف معه . وهذا امر يتطلب مجاوزة الانطباعات الذاتية الى الاشياء في ذاتها كما هي في الواقع . وعندئذ تصبح النظـرة موضوعية الى حد كبير ، فتتجلى الحوادث اذ ذاك مرتبطا بعضها ببعض وذات علاقات تجمع ما بينها ، علاقات ثابتة لاتتغير بتغير الحوادث الجزئية متى اتحدت شروطها ، مما يمكن معه التعميم الذي بدونه لايمكن التنبؤ ، اي توقع الحوادث فى المستقبل على غرار ما حدثت في الماضي وفقا لشروط معينة . وهكذا يتم الانتقال من التفكير الساذج الى الى التفكير العلمي ، وفى تفسير هذا الانتقال آراء كثيرة نقتصر منها على ما يلي :

٣ ـ النظرية الاجتماعية

يرى (اوغست كونت) A. Comte ان تفكير الانسانية قد مر باحوال ثلاث :

أ ـ الحالة اللاهوتية التى طلب فيها الفكر طبيعة الكائنات والاسباب الاولى والغائية لجميع ما يحدث له ، وسعى الى الحصول على المعارف المطلقة ، فكان يتمثل الحوادث كما لو كانت نتيجة لعمل مباشر ومستمر تقوم به ذوات مفارقة للطبيعة ، متراوحة العدد يفسر تدخلها التحكمي جميع المفارقات الظاهرية في الكون .

ب ـ الحالة الميتافيزيقية التى تستبدل فيها الذوات المفارقة للطبيعة بقوى غيبية محايثة

لمختلف الكائنات وقادرة على ان تحدث بنفسها جميع الظواهر الملاحظة التى تفسر بها فالحجر يسقط مثلا بقوة الثقل او الجاذبية او المكان الطبيعي الخ ...

جـ - **الحالة الوضعية** التى يعرف فيها الفكر استحالة الوصول الى المعارف المطلقة فيتخلى عن طلب اصل ومصير الكون ، وعن معرفة الاسباب الحميمة التي تنشأ عنها الظواهر ، ليهتم فقط بالوقوف على قوانينها عن طريق المزاوجة بين الاستدلال والملاحظة اي على علاقاتها الثابتة فى التعاقب والتشابه (١) .

وقد جاءت الدراسات الاجتماعية الحديثة مع (دور كائم) لتؤيد بعض ما ذهب اليه (كونت) وبينت ان بعض المفاهيم العلمية مثل (القوة والسبب والقانون) كانت ذات طابع ديني ، وانما العلم هو الذي جردها منه ، و يمكننا هنا ان نشير الى التفسيرات التى يقدمها الاطفال للحوادث الطبيعية ، فهم يشبهون الظواهر الطبيعية بالانسان .

مناقشـــة

ان قانون الاحوال الثلاث ليس له اساس تاريخي ، اذ ان هذه الانماط الثلاثة من التفكير التى اشار اليها (كونت) وظن انها متعاقبة قد كانت ولا تزال موجودة معا ، لان التفسير الكامل للواقع انما يتم بها جميعا ، هذا من جهة ومن جهة اخرى فان (كونت) قد اراد ان يبين بقانون الاحوال الثلاث ، الانتقال من الحالة الاولى الى الحالة الثالثة عن طريق الحالة الثانية ، غير ان هذا الانتقال لايمكن ان يتم من احداهما الى الاخرى نظرا لاختلافهما الجذري فى مفهوم الفعالية ، بل هي ثلاثة انماط من التفكير فد تجتمع لدى المفكر الواحد لتفسير الواقع حسب مستوياته ، فقد كان ابن سينا متكلما وفيلسوفا وعالما طبيبا ، وكذلك الامر بالنسبة الى ديكارت ، وهذا لايعني ان جميع ما ذهب اليه (كونت) غير صحيح ، بل ان دلالة قانون الاحوال الثلاث على ان الروح الوضعية انما تكونت شيئا فشيئا عبر المتاعب والمشقات دلالة صحيحة ، و الذي يؤاخذ به (كونت) انما هو خلطه بين (مابعد الطبيعة) والتفسيرات الخرافية والكيفية التى لاتمت الى ما بعد الطبيعة

1) A. Comte : Cours de philosophie positive (I et II leçon) Hachette P. 57

بادنى صلة، ومناهضته لكل تفسير آخر غير التفسير الوضعي .

٤ - النظرية السحرية

و قد زعم البعض إن العلم قد نشأ نشأته الاولى فى احضان السحر الـــذي كان يمارسه القدماء من اجل التأثير بصورة غيبية على مجرى الحوادث، فكان (جيمس فريزر) James Frazer يرى ان فى الســـحر ايمانا بالحتمية الكونية التى يقوم عليها العلم ورغبة في تسخير الطبيعة لفائدة الانسان كما يرغب فى ذلك العلم. وقد استطاع السحر ان يكتشف كثيرا من اسرار العناصر التى تبنتها المعرفة الوضعية . و قد تحول (علم تحويل المعادن) الى الكيمياء و(علم التنجيم) الى علم الفلك الخ . . .

مناقشـــة

ان هذه النظرية غير مقبولة لان النظرة السحرية تختلف عن النظرية العلمية اختلافا جذريا ، اذ فى حين ان العلم يفسر ظاهرة طبيعية بظاهرة طبيعية اخرى نجد الساحر يفسر الظاهرة الطبيعية بظاهرة غيبية هي مفعول العبارات التى يرددها . وحتى اذا ما اخفق في سحره فانه لايرجع ذلك الى خطأ فى تركيب المواد السحرية بل الى قوة غيبية اخرى اقوى من القوة التى اعتمد عليها ، واذا كانت القوانين العلمية صادرة عن التجريب والتحقيق فان الاعمال السحرية لاتقبل هذين الاساسين العلميين والاخرجت عن نطاق السحر .

٥ ـ النظرية البيولوجية

وذهب فلاسفة آخرون الى ان ارضاء الحاجات الحيوية هو الذي انشأ العلم. فتكون الحاجة الى الغذاء والدفاع عن النفس هي التى دفعت بالانسان الى البحث عن الأدوات الضرورية لاقتناء الاغذية ودفع جميع الأخطار التى تهدد حياته ، وقد قال (برغسون) «ان العقل من حيث مسعاه الاصلي هو القدرة على اعداد اشياء صناعية لاسيما الأدوات» وكأن في تاريخ العلوم ما يؤيد هذا الزعم . اذ الحساب انما نشأ من العد والاحصاء والهندسة من مسح الاراضي الذي كان يقوم به قدماء المصريين . وعلم التشريح ، وعلم

وظائف الاعضاء من الطب، الى غير ذلك ، ولا تزال الحاجة الى توفير اسباب الحياة الهينة هي التى تدفع بالعلماء الى البحث والاكتشاف الى يومنا هذا حيث نشاهد ارتباطا وثيقا بين العلم والتقنية .

مناقشـــة

لكن هذه النظرية تربط العلم بالمنفعة في حين ان العلم يتجاوزها . اذ هو صادر عن الحاجة الى المعرفة البحتة ، وترجع العلم الى التقنية بدعوى ان (التطبيق يولد النظر) فى حين ان بين الاثنين اختلافا من حيث المبدأ ، اذ العلم يعني بالعلاقات الموضوعية بين الظواهر بينما التقنية تعنى بالطرق الكفيلة باعداد بعض ما يستفيد به الانسان، فالعلم يطلب الموضوعية بمقدار ما تخدم التقنية الميول الذاتية ، يقول (البير بابي) A. Bayet «ان الانسان بعد ان يتم له تمحيص الوقائع وصياغة الفروض العلمية يريد ان ينتفع بها في سد حاجاته وارضاء رغباته وتحقيق اهوائه» (١) ، اذن فهناك فرق كبير بين القانون الذي يكتشفه العلم والتطبيقات التى تستخلصها منه التقنية لفائدة الانسان وكثيرا ما تقوم صعوبات جمة امام التقنية لايفسرها او يحلها الا العلم ، فقد عجز التقنيون عن رفع الماء الى اكثر من (١٠،٣٣م) وراحوا يبحثون عن وسائل اخرى لرفعه الى اكثر من ذلك لتحقيق اغراضهم العاجلة فعجزوا عن ذلك . بينما راح (غالـــيلي) Galilée و(توريشلي) Torricelli ينظران الى هذه المشكلة فى حد ذاتها بقطع النظر عما يمكن ان ينجر عنها من فوائد . فقلبا المشكلة وتساءلا لما ذا لايرتفع الماء الى اكثر من(١٠،٢٣م) وهكذا يتبين لنا الفرق الاساسي بين التقني والعالم . فالأول يطلب وسائل التنفيذ وطرقه بينما الثاني يطلب معرفة الظواهر وتفسيرها . ومن هذا المثال البسيط يتبين لنا ان العلم يخدم التقنية ويدفع بها الى الأمام. فاذا ما استنارت التقنية بالعلم امكنها عندئـذ ان تخطو خطوات جبارة فى ميدان المعرفة و الاكتشاف . وكما يقول (غاسطون باشلار) Bachelard كانت تقنيات الاضاءة حتى القرن التاسع عشر تعتمد على احراق المادة

١) البير بابي دفاع عن العلم : تعريب عثمان امين ص ٤٠ .

اما الاضاءة بواسطة المصباح الكهربائي كما صنعه (ايديسون) Edison فانها تعتمد على منع المادة من الاحتراق ، (١) . ولم تكن لتتم هذه الثورة فى الاضاءة لو لامعرفة ظاهرة الاحتراق معرفة علمية .

وفى مقابل ذلك فان العلم اليوم اصبح يعتمد كثيرا على التقنية . فالآلات الايلكترونية لصبحت اداة ضرورية للمعرفة في مستوى العالم الاصغر او الاكبر لان المعرفة العلمية هي المعرفة المقدرة بالكم ، مما يتطلب آلات دقيقة في الضبط وقد نتج عن ضبط وسائل القياس والتقدير احداث تغير فى بعض المفاهيم التى اعتمد عليها الميكانيك الكلاسكي مثل المكان المطلق الذي اصبحت النظريات الفزيائية الحديثة تنبذه بعد تجارب (ميكلسون ومورلي) Mickelson et Morley التى اثبتت ان سرعة الضوء قارة (٣٠٠،٠٠٠ كم في الثانية) سواء انطلق الشعاع فى اتجاه حركة الارض في مدارها او فى عكس هذا الاتجاه . مما تبين معه ان افتراض وسط اثيري ساكن ، ليس له معنى . ولم يتمكن العلم من الوصول الى هذه الحقيقة الا بعد ان بلغت التقنية درجة عليا من التقدم فى اعداد وضبط وسائل القياس والتقدير (٢) .

٦ - المعرفة العلمية

والى هنا يمكننا ان نقف على مميزات المعرفة العلمية . فهي أ) تحلل الظواهر المعقدة الى عناصرها البسيطة التى غالبا ما تكون مفاهيم عامة ومجردة . مثل المسافة والزمن فى سقوط الاجسام . ب) تحول الكيفية الى كمية عن طريق قياسها وتقديرها تقديرا عدديا . فالفروق الكيفية فى الاصوات والالوان كما تبدو لنا ، هي في نظر العلم فروق فى عدد الاهتزازات وفى طول الامواج . جـ) توحد وتعمم عن طريق التصنيف لتحديد النماذج العامة ، وعن طريق استخلاص العلاقات الثابة والعامة و صياغتها في قوانين ، وعن طريق الجمع بين هذه القوانين ، في المباديء والنظريات الشاملة . د) تدعم

---

1) Bachelard : Le Rationalisme appliqué P. 105

٢) مرسيل داغر : النسبية ـــ الباب الاول ، الفصل السابع ـــ دمشق

نتائجها بالحجج . فهي لا تقبل من العلوم العقلية مثل الرياضيات الا القضايا التى تستقيم البرهنة عليها . ولا تتبنى من العلوم الطبيعية الا القضايا التى يثبتها التجريب والتحقيق اي القضايا التى لا تتخلف ابدا والتى تكتسي بطابع الحتمية التى تولد القوانين .

ه) تتنبأ بالحوادث وتتوقعها استنادا الى الحتمية التى تربط بين الحوادث .

و) تفسر الظواهر وتكشف عن اسبابها الخفية التى لا تبلغها المعرفة الساذجة .

ز) تتبع مناهج فى البحث موضوعية متحررة من الانطباعات الذاتية بحيث يمكن لجميع العلماء ان يسلكوها وان يتحققوا من صحة ووحدة النتائج التى ينتهون اليهـا .

٧ - الروح العلمية

لكن الطريق الى المعرفة العلميه محفوفة بالمخاطر والمزالق ، لاسيما اذا انتبهنـا الى تشابك الظواهر التى تواجه الباحث ، والـى سهولة الميل الى التفسيرات السريعة التى كثيرا ما ذهب ضحيتها علماء اجلاء ، ولذلك كان البحث العلمي يتطلب استعدادات ذهنية نادرة تسمى بالروح العلمية اهم عناصرها بصفة عامة ما يلي :

أ ـ **حب الاطلاع** الذي يجب ان يكون مدعوما بحصيلة علمية سابقة ، لان العالم لايستطيع ان يعيد جميع الاعمال التى قام بها من سبقه فى ميدان بحثه ، ولذلك يتعين عليه ان يستعلم عن وضعية القضية التى يبحث فيها . غير ان حبه للاطلاع هذا ينبغي ان يدفعه الى فهم الحادثة لا الى معرفة اسبابها الاولى

ب ـ **الروح النقدي** وعدم الوقوف عند الافكار الثابتة عن طريق السلطة الشخصية اذ «الشرط الاول الذي يجب ان يتوفر في العالم الباحث فى الظواهر الطبيعية ـ كما يقول كلود بيرنار ـ هو الاحتفاظ بحرية فكره الكاملة القائمة على الشك الفلسفي (١) . اي على الشك المنهجي الذي يحـذر به صاحبه التسرع في الحكم او مجاراة ذوي السلـطة من المفكرين الذين تستمد بعض آرائهم صحتها من مجرد شخصيتهم وما تتمتع به من سلطة

---

1) Claude Bernard : Introduction à l'étude de la médecine expérimentale chap I, II, et III

لدى الآخرين ، فيجب عليه الايعترف الا بسلطة العقل و التجريب قصد الوصول الى الحقيقة المجردة ، وان يتثبت من احكامه فيعرضها كما يعرض احكام غيره على محك النقد

ج - **الروح الوضعي** اي الوقوف عند الحوادث وعدم مجاوزتها، بحيث ان تفسير الحوادث يجب ان يكون بالحوادث لا بالعوامل الغيبية ، فاذا عرضت الظاهرة في احدى التجارب على شكل متناقض فى الظاهر بحيث امتنع ربطها ربطا حتميا بشروط معينة وجب اعتبار هذه الظاهرة غير علمية ، ووجب على الباحث عندئذ ان يعتقد ان هناك خطأ او نقصا في الملاحظة كما يقول (كلود بيرنار) وعليه ان يحسن وسائل بحثه .

د - **روح الدقة** فلا يقبل التقريب فى تقدير الحوادث بل يضبطها ضبطا عدديا . فاذا لم يستطع ان يصوغ نتائج بحثه فى عبارات واضحة غير متشابهة ، او لم يستطع ان يصوغها صياغة رياضية كانت نتائجه غير علمية . يقول (باشلار) «ان مختلف اعمار علم من العلوم يمكن تحديدها بواسطة تقنية ادواته القياسية » .

هـ - **الايمان بالحتمية** اي الاعتقاد بان كل ظاهرة من ظواهر الطبيعية هي نتيجة حتمية لشروط ثابتة ، ضرورية ، كافية ، ومعينة . فلا تحدث الظاهرة بدون توفر شروطها . واذا ما توفرت هذه الشروط وقعت الظاهرة حتما . فليس فى الطبيعة محل للصدفة او الاتفاق كما يفهمه عامة الناس ، والذي ليس هو الا نتيجة لاشتباك حتميات كثيرة . فالحتمية اساس العلم ، بدونها لا يمكن وضع القوانين ، ولا التنبؤ بالحوادث وبالتالي لا يمكن تشييد العلم . وينبغي عدم الخلط بين الحتمية العلمية والجبر كما يفهمه بعض الناس . اذ هناك فرق كبير بين نوعية القضايا الطبيعية ونوعية المشاكل فى ما بعد الطبيعة .

و - **روح النسبية** اي الاعتراف بان التفسير المقدم انما هو كذلك بالنسبة الى عدد الظواهر المعروفة وبالنسبة الى احوال الباحث نفسه . فالروح العلمية تحذر دائما التفسيرات المطلقة وتقاوم (النزعة العلمية) التى تحول النتائج النسبية الى حقائق مطلقة . اذ العلم في تطور مستمر ، كما تعمل على حساب إثر الملاحظ في الملاحظة للوصول الى نتيجة موضوعية .

الباب السابع والثلاثون

الرياضيات

١ موضوع العلوم الرياضية وانواعها - ٢ نشاة المفاهيم الرياضية (النظرية التجريبية ، النظرية المثالية) - ٣ الاستدلال الرياضي ٤ مبادىء الرياضيات . التعريفات ، البديهيات ، المصادرات ٥ الرياضيات ومعرفة الكون .

١ ـ موضوع العلوم الرياضية وانواعها

يمكن القول بصفة عامه ان موضوع الرياضيات هو الكميات المجردة وعلاقاتها فيما بينها . ومن بيز الكميات يمكننا ان نميز بين .

أ) الكم المنفصل : اي العدد وهو موضوع (الحساب) و(الجبر) الذي هو حساب اكثر تجريدا ، اذ هو يهمل القيمة العددية وينظر فى علاقات الكميات بعد تعويض الارقام بالحروف . وقد اهتم به اليونانيون اولا ثم ادخل عليه العرب تحسينات كثيرة ، واكتمل فى القرن السادس عشر بعد النهضة الاروبية

ب) الكم المتصل : اي المقادير التى تزيد او تنقص زيادة او نقصانا مطردا لا نهاية لهما . وهو موضوع (الهندسة) . وعندما صيغت المقادير الهندسية صياغة جبرية نشأت (الهندسة التحليلية) التى تؤلف بين الاتصال والانفصال العددي ، على يد (ديكارت) فى القرن السابع عشر . وفى القرن الثامن عشر وضع (لايبنيتز) و (نيوتن) اسس (حساب اللامتناهيات) ، او حساب (التفاضل والتكامل) كما يعبر عنه ايضا . وهو يدرس العلاقات التى تمكن اقامتها بين المقادير المتناهية عن طريق اعتبار كميات لامتناهية . و بتطبيق (حساب اللامتناهيات) على الحظ والصدفة نشأ (حساب الاحتمالات) على يد (باسكال) ولا سيما (برنولي) ، Bernoulli فى القرن الثامن عشر . وفى العصر الحديث ظهرت فروع

جديدة في الرياضيات مثل (نظرية المجموعات) والمجموعة هي جملة من العناصر الرياضية التى يستخرج بعضها من بعض وفقا لقانون خاص .

٢ - نشأة المفاهيم الرياضية

أ - النظرية التجريبية : يرى التجريبيون كشأنهم بالنسبة الى جميع معارفنا ، ولاسيما (ستيوارت مل) ان المفاهيم الرياضية مأخوذة من التجربة الحسية ومن الملاحظة. فمجموعة من الاشجار مثلا توحي بفكرة العدد . كما ان اشكال بعض الاشياء الطبيعية توحي بفكرة الاشكال الهندسية . وعلاوة على هذا فان علم نفس الطفل يبين لنا ان الطفل يتصور العدد اولا كما لو كان (كيفية) اي صفة للشيء المعدود . ثم ان تاريخ الرياضيات يبين لنا من جهة اخرى ان تجربة مسح الاراضي كما كان يمارسها قدماء المصريين هي التى ادت الى نشوء الهندسة ، وكذلك الامر بالنسبة الى بقية فروع الرياضيات ، فقد كانت الممارسة الحسية هي التى تتحول فيما بعد الى نظر مجرد .

ب - النظرية المثالية : اما المثاليون فهم يرون على العكس من ذلك ان الطبيعة لاتعطينا عددا خالصا ، ولا خطا دون عرض ، ولا سطحا دون سمك ، فلا يمكن ان تكون المفاهيم الرياضية مستخلصة من التجربة الحسية ، بل هي مفاهيم موجودة في الذهن قبل التجربة اي بالاستقلال عنها ، على سبيل الفطرة ، ذلك ما ذهب اليه افلاطون عندما اقام عالم المثل والحقائق المعقولة نموذجا لعالم المحسوسات وجعل المفاهيم الرياضية واسطة بين العالمين المحسوس والمعقول، وديكارت الذي يعتبرها افكارا فطرية و (كانط) الذي يعتبر المكان صورة قبلية للحساسية ، والعدد (رسما) لأحدى مقولات الفهم هي مقولة الكمية .

مناقشــة

لكن تاريخ الرياضيات يبين لنا ان المعاني الرياضية لايمكن اعتبارها اشياء محسوسة ولا مفاهيم معقولة صرفة بل هي هما معا . لان حجج التجريبين لاتدل على اكثر من ان التجربة كانت حافزا للعقل على تجريد المعاني الرياضية ، كما ان مزاعم المثاليين يكذبها الواقع والتاريخ ، اذ الطفل يمزج بين العدد والاشياء المعدودة ولايصل الى

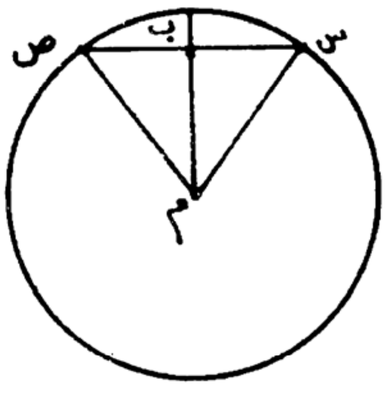
مفهوم العدد المجرد الا بواسطة العمل الذهني ، كما ان تاريخ الرياضيات يقدم لنا الشواهد الكافية على ان العمل الرياضي قد بدأ حسيا ، وتدرج فى التحرر من المحسوسات شيئا فشيئا الى ان بلغ درجة عليا من التجريد مع التقدم في الزمان باستعمال الصفر والعدد السالب والعدد الكسري والعدد الخيالي ($\sqrt{-1}$) والحروف بدل الارقام .

٣ ـ الاستدلال الرياضي

ان الناظر فى الاستدلال الرياضي ربما رأى فيه مجرد تكرار لا طائل تحته ، اذ ان البرهنة على القضية الرياضية تعود فى النهاية الى ارجاعها الى قضايا اخرى مساوية لها معروفة من قبل ومسلم بها . فاذا ما اردت ان ابرهن على ان ٢ + ٣ = ٥ فانني ارجع هذه القضية الى قضايا اخرى سبق التسليم بها ، منها ان ٣ = ٢ + ١ ، و ٢ = ١ + ١ فاذا ما عوضت ٣ بتعريفها ، كانت ٥ = ٢ + (٢ + ١) وبعد تعويض ٢ بتعريفها كانت ٥ = (١ + ١) + [(١ + ١) + (١)]

فهذه البرهنة قائمة على البديهية القائلة بان الكميتين المساويتين لثالثة هما متساويتان

وكذلك الامر فى الهندسة ، فاذا كان علينا ان نبرهن على ان نصف القطر العمودي على الوتر يقطع هذا الوتر فى منتصفه ، اعتبرنا هذا الوتر س ص قاعدة لمثلث متساوي الساقين مادام الضلعان م س و م ص من المثلث م س ص نصفي قطري دائرة متساويين بالتعريف . فالقطعة م ب العمودية على القاعدة س ص هي في نفس الوقت ارتفاع للمثلث المتساوي الساقين م س ص أي منصفه كما هو معروف فى خصائص المثلث المتساوي الساقين . فكأننا قلنا مادام الوتر س ص صالحا لان يكون قاعدة لمثلث متساوي الساقين ومادام ارتفاع المثلث المتساوي الساقين ينصف قاعدته فان م ب منصف ا س ص .



وفى الجبر ايضا ننهج نفس المنهج . فاذا كانت لدينا المعادلة التالية ($ا س^{٢}$ + ب س + جـ = صفر) . وكان علينا ان نبحث عن قيمة س بالنسبة الى أ و ب و جـ ،

فانا نقوم بسلسلة من التحويلات كما يلي :

1) $\text{أ}\text{س}^2 + \text{ب}\text{س} + \text{جـ} = 0$

2) $\text{س}^2 + \frac{\text{ب}}{\text{أ}}\text{س} + \frac{\text{جـ}}{\text{أ}} = 0$

3) $\left(\text{س} + \frac{\text{ب}}{2\text{أ}}\right)^2 - \frac{\text{ب}^2}{4\text{أ}^2} + \frac{\text{جـ}}{\text{أ}} = 0$

4) $\left(\text{س} + \frac{\text{ب}}{2\text{أ}}\right)^2 = \frac{\text{ب}^2 - 4\text{أ}\text{جـ}}{4\text{أ}^2}$

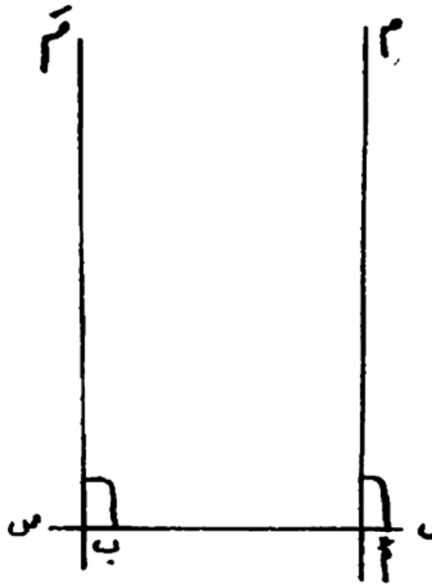
5) $\text{س} + \frac{\text{ب}}{2\text{أ}} = \pm\sqrt{\frac{\text{ب}^2 - 4\text{أ}\text{جـ}}{4\text{أ}^2}}$ او $\pm\frac{\sqrt{\text{ب}^2 - 4\text{أ}\text{جـ}}}{2\text{أ}}$

6) $\text{س} = \frac{-\text{ب} \pm \sqrt{\text{ب}^2 - 4\text{أ}\text{جـ}}}{2\text{أ}}$

وهكذا يتبين لنا ان الاستنتاج الرياضي قائم على التعبير عن القضية بقضية اخرى مساوية لها، بحيث تكون احدى القضيتين مجرد تكرار للقضية الاخرى فى صور مختلفة تتضمن نفس الدلالة عن طريق استخلاص قضية جديدة من قضايا اخرى سابقة معروفة ومسلمة كما هو الشان فى الحساب والهندسة، او عن طريق «اقامة سلسلة من القضايا تبتدىء من القضية التي يراد البرهنة عليها وتنتهي بقضية معروفة بحيث اذا بدأنا من القضية الاولى تكون كل قضية نتيجة ضرورية للتى تليها، ومن ثم تكون الاولى نتيجة للاخيرة و بالتالي صحيحة مثلها» كما يقول العالم الرياضي (دوهاميل) Duhamel (1) او عن طريق التفنيد، اي باعتبار نقيض القضية صحيحا مايؤدي الى نتيجة متناقضة مع القضايا المسلمة، وبالتالي الى صحة القضية الاصلية. مثال ذلك البرهنة على هذه القضية (النظرية) الهندسية البسيطة «المستقيمان العموديان على ثالث متوازيان». فانا لانستطيع ان نبرهن بصفة مباشرة على هذه القضية. ولذلك نعمد الى طريقة غير مباشرة عن طريق تفنيد القضية المناقضة لها فنقول لو كان المستقيمان م و م̄ العموديان على المستقيم س ص متقاطعين لاستطعنا ان

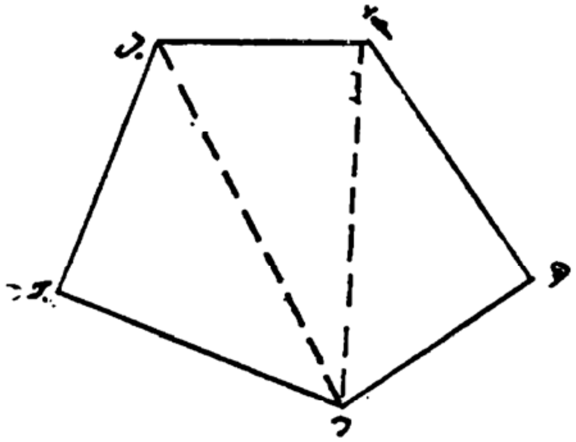
1) Duhamel : Des méthodes dans les sciences de raisonnements chap. V

ننشيء من النقطة المشتركة بينهما مستقيمين عموديين على المستقيم س ص : وهذا مخالف للمصادرة القائلة باننا من نقطة ما خارج المستقيم س ص نستطيع ان ننشيء مستقيما عموديا واحدا لا غير ، اذن فالمستقيمان م و مَ متوازيان .



وهكذا نلاحظ ان جميع القضايا الرياضية ان هي الا تحصيل حاصل اي قضايا يكرر بعضها البعض الآخر ، ومن ثم ظن البعض انه يمكن ارجاع الاستدلال الرياضي الى القياس او الى سلسلة من الاقيسة : غير ان المقارنة بينهما تكشف لنا عن فرق اساسي بينهما يتمثل في ان القياس لايقدم لنا اية معرفة جديدة لان نتيجته موجودة في كبراه ، فهو ينتقل من العام الى الخاص . وليس فى هذا الانتقال كسب لمعرفة جديدة لان الحكم على الخاص يتضمنه الحكم على العام الذي سبق قيامه في الذهن ، بينما الاستنتاج الرياضي ينتقل من الخاص الى العام . اذ يمكنني اعتمادا على خاصية مجموع زوايا المثلث ان استخلص مجموع زوايا المضلع مهما كان عدد اضلاعه . اذ مجموع زوايا المضلع يساوي ضعف عدد الاضلاع ناقصا منه اربع من الزوايا القائمة . وهذا امر ينطبق على المثلث نفسه لانه ليس الا مضلعا ذا ثلاثة اضلاع . وهكذا اكون قد عممت خاصية في مضلع ذى ثلاثة اضلاع على جميع المضلعات . مما يعطينا مثالا واضحا على خصب الاستدلال الرياضي .

وقد سمى (بوانكاري) Poincaré هذا التعميم اي الانتقال من الخاص الى العام (برهنة بالانابة) وقال عنها انها استقراء لا يختلف عن الاستقراء العادي الا بيقينه . (ذلك ان خاصية ما اذا ثبتت صحتها بالنسبة الى العدد ١ و اذا أثبتنا انها صحيحة



بالنسبة الى ع + ١ على أساس انها صحيحة بالنسبة الى ع فانها تكون صحيحة بالنسبة الى جميع الاعداد الصحيحة (١) مثال ذلك انني « اذا قلت ان أ + ١ = ١ + أ فان هذه النظرية تكون بالبديهة صحيحة اذا كانت أ = ١ ويمكننا ان نتحقق بواسطة استدلالات تحليلية بحتة، من انها اذا كانت صحيحة بالنسبة الى أ = ك فانها تكون صحيحة ايضا بالنسبة الى أ = ك + ١ ، و بما انها صحيحة بالنسبة الى أ = ١ فهي اذن صحيحة بالنسبة الى أ = ٢ والى أ = ٣ الخ (٢) . غير ان (بوانكاري) يجد فرقا أساسيا بين الاستدلال بالانابة او كما يسميه الاستقراء الرياضي ، والاستقراء في العلوم الفيزيائية الذي يمتاز بعدم يقينه لقيامه على الاعتقاد بان للكون نظاما عاما مستقلا عنا ، في حين يفرض الاستقراء الرياضي نفسه بالضرورة لانه احدى خصائص الفكر نفسه ، (٣) كما يعترف هو نفسه من جهة اخرى بان الاستدلال بالانابة سلسلة من الاقيسة الشرطية وبالتالي استنتاج لا استقراء (٤) وصورة هذا القياس الشرطي كما يلي :

(كبرى) اذا كانت النظرية صحيحة بالنسبة الى ع = س فهي صحيحة بالنسبة الى ع = س + ١

(صغرى) لكنها صحيحة بالنسية الى ع = س .

(نتيجة) اذن فهي صحيحة بالنسبة الى ع = س + ١ الخ ...

فالقضية الكبرى قضية مبرهنة ويقينية وهي بمثابة القانون العام الذي نطبقه على احوال خاصة ، وليس في هذا انتقال من بعض الاحوال الخاصة الى القانون العام حتى يكون هناك استقراء .

نعم ان الاستدلال بالانابة يعطينا فكرة واضحة عن خصب التفكير الرياضي ، لكنه ليس وحيدا في ذلك . بل جميع انواع التفكير الرياضي خصبة ، واذا كان القياس

---

1) Poincaré : La science et l'hypothèse chap. : 1
2) Poincaré : Science et Méthode P. 159
3) Poincaré La Science et l'hypothèse P. 24
4) Poincaré : La Science et l'hypothèse P. 20

الارسطي مجرد تحصيل حاصل لبداهة النتيجة المتضمنة في المقدمتين،فان الاستنتاج الرياضي رغم كونه تحصيل حاصل فهو يستدعي سلسلة من العمليات والانشاءات رأينا بعضا منها في الامثلة السابقة بالنسبة الي الحساب والهندسة والجبر. فلكي يثبت الرياضي انه يقول دائما نفس الحقيقة نراه مضطرا الى العمل والانشاء والى اختراع طرق العمل والانشاء. فاستنتاجه ليس آليا بل خلاق؛ لكن قد يقال مثل هذا بالنسبة الى ايجاد الحد الاوسط في القياس.

٤ - مبادىء الرياضيات

لقد رأينا ان البرهنة في الرياضيات تستعمل الاستنتاج وعرفنا ان الاستنتاج هو استخلاص قضية من قضية او قضايا اخرى مستخلصة هي الاخرى من قضايا سابقة. غير اننا اذا استمررنا في التراجع من قضية الى اخرى سابقة، وصلنا الى بعض القضايا التي لايمكن بأية حال ان نستخلصها من قضايا اخرى سابقة لها فهي تمثل بداية لسلسلة جميع الاستنتاجات التى تنطلق منها . وهي مباديء الرياضيات المعروفة بالتعريفات والبديهيات والمصادرات .

أ - **التعريفـــات** : ولقد سبق لنا ان التعريف يكون بالجنس القريب والفصل النوعي غير ان التعريفات الرياضية تختلف عن (التعريفات التجريبية) بكون الاولى قبلية ذهنية . بينما الثانية بعدية تصف اشياء موجودة قبلها . ومعنى هذا أن التعريفات الرياضية تنشيء معرفاتها انشاء . فتعريف الدائرة بانها مستو محدود بخط منحن مقفل (جنس قريب) جميع نقطه على ابعاد متساوية من نقطة ثابتة تسمى مركزا (فصل نوعي) يخلق الدائرة خلقا . فهو لايصفها كما لو كانت شيئا موجودا بل يعبر عن القانون الذي تجب مراعاته في انشاء الدائرة . ويمكن ان يقال مثل ذلك عن بقية جميع التعريفات الرياضية .

ب - **البديهيـات** : هي قضايا واضحة بنفسها ولا تمكن اقامة البرهان عليها مثل قولنا (ان الكميتين المساويتين لثالثة متساويتان) و (اذا اطرحنا من كميتين متساويتين نفس الكمية بقيتا متساويتين) و (الكل اكبر من الجزء) الخ ... فهذه اقوال بديهية

مستندة الى مبدأ الهوية او مبدأ عدم التناقض .

لكن هذه البديهيات التى ظن الناس حينا من الدهر انها حقائق وحيدة تفرض نفسها على العقل ، قد اصبحت تبدو اليوم مجرد (تعريفات متنكرة) . فالبديهية القائلة بان (الكل اكبر من الجزء) ليست في الواقع الا تعريفا للمجموعة المتناهية . وهي غير صحيحة في المجموعات اللامتناهية . اذ ان المجموعة اللامتناهية من الاعداد الزوجية مساوية للمجموعة اللامتناهية من الاعداد الصحيحة والحال ان مجموعة الاعداد الزوجية جزء من مجموعة الاعداد الصحيحة لكننا في الحقيقة نقارن بين لامتناهين متساويين بالتعريف.

جـ - **المصادرات** : اما المصادرات فهي قضايا لاتمكن اقامة البرهان عليها ويصادر الرياضي على قبولها اي يطالب به من اجل اقامة البرهـان . مثل مصـادرة (اقليدس) القائلة باننا (من نقطة ما خـــارج مستقيم ما ، لا نستطيع ان ننشيء اكثر من مواز واحد لهذا المستقيم) . والواقع ان هندسة (اقليدس) قائمة على مجموعة من المصادرات منها ان المكان لامتناه ، ومتجانس ، وذو ابعاد ثلاثة ، ولا انحناء فيه . وكذلك الامر بالنسبة الى الميكانيك التقليدي فهو يقوم على مصادرات منها مبدأ العطالة واستقلال الحركة، والفعل ورد الفعل ، وثبات الكتلة الخ ... غير ان النظريات الحديثة قد قلبت رأسا على عقب هذه المصادرات التى كان يبدو انـها تفرض نفسها على العقل ، فقد امكنت البرهـنة بالتفنيد على مصادرة المتوازيين ، وقد يبدو للناظر كما يقول (بوانكاري) « انه لو امكن استنتاج مصادرة اقليدس من البديهيات الاخرى لانتهينا برفضنا لهذه المصادرة مع قبولنا للبديهيات الاخرى الى نتائج متناقضة» (١) . غير ان (لوباتشيفسكي) Lobatchevsky قد كفاه ان يرفض مصادرة اقليدس وان يعوضـها بمصادرة اخرى تقول (يمكننا ان ننشيء من نقطة ما عدة موازيات لمستقيم معين) ويحتفظ بالبديهيات الاقليدية الاخرى لكي ينشيء من المجموع فروضا استنتج منها نظريات لايوجد بينها اي تناقض واقام عليها هندسة لا تقل دقتها عن دقة هندسة اقليدس ، رغم اختلاف نظرياتها عن النظريات

---

1) Poincaré : La science et l'Hypothèse P. 51

التى تعودنا عليها» (١) . ومن نتائج هذه الهندسة الجديدة ان مجموعة زوايا المثلث اقل دائما من قائمتين .

وكذلك فعل (ريمان) Riemann فقد استبدل مصادرة اقليدس بمصادرة اخرى تقول اننا (من نقطة خارجة عن مستقيم لانستطيع ان تنشيء اي مواز لهذا المستقيم) واقام هندسة كروية مجموع زوايا المثلث فيها اكبر من قائمتين وهي مخالفة لهندسة كل من اقليدس و لوباتشيفسكى . مما يتبين معه ان المصادرات الرياضية ليست ضرورات عقلية كما كان يظن حتى القرن التاسع عشر . وعلى هذا تكون الهندسة الاقليدية حالة خاصة من الاحوال التى يمكن ان تكون عليها الهندسة . فهي لا تستقيم الا بالنسبة الى المكان كما يعطينا اياه الادراك البسيط الساذج .

وهكذا يتبين لنا ان التميز التقليدي بين البديهية والمصادرة والتعريف أخذ اليوم يميل الى الزوال ، اذ المصادرة كما يقول (بوانكاري) «ليست سوى تعريف متنكر» .

٥ ـ الرياضيات ومعرفة الكون

لقد بقيت العلوم الرياضية (علوم الكم) والعلوم الطبيعية (علوم الكيف) منفصلة حتى القرن السابع عشر، اي عند ما عمد كل من (كيبلر) Kepler و (غاليلي) Galilée و(نيوتن) Newton الى استعمال الرياضيات لمعرفة العالم المادي معرفة عددية ، ومن قبلهم كان الفيثاغوريون يرون الكون مركبا من الاعداد ، غير انهم جعلوا من العدد مفهوما سحريا ما برح أن تحول فيما بعد الى خرفات . ولم تدخل الرياضيات العلوم الطبيعية الا عندما حسب (كيبلر) حركة المريخ فوجده يرسم شكلا اهليلجيا . وعندما صاغ غاليلي قانون سقوط الاجسام صياغة رياضية . ومنذئذ أخذ التقدير الكمي يغزو جميع العلوم الطبيعية ، وحتى علم الاحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع .

وقد أدى التطابق بين التقديرات الكمية والحوادث الطبيعية الى كثير من التساؤلات الميتافيزيقية ، مما جعل البعض يفسره تفسيرا دينيا . وقد جاء في القرآن الكريم

1) Poincaré : La Science et l'hypothèse P. 51

(الشمس والقمر بحسبان) و (خلق كل شيء فقدره تقديرا) وجعل البعض الاخر يفسره تفسيرا نفسيا، على اساس ان التقدير العددي الذي ننشئه انشاء ابتداء من مبادىء نصادر عليها، والذي يتطابق مع التجربة، لا يمكن ان يكون غير ذلك اذ لا نجد فى العالم الا ما يسبغه عليه عقلنا من العلاقات المتمثلة فى مقولاته، كما يقول (كانط) . لكن مثل هذا الرأي لم يعد مقبولا لما عرفناه عن مبادىء الرياضيات . ويصبح الامر اقل غموضا عندما نذكر ان المفاهيم الرياضية الاكثر تجريدا انما استقامت بواسطة العمل الرياضي وتطبيقاته .

هذا علاوة على ان المطابقة بين التقدير الكمي والحوادث الطبيعية ليست دقيقة بالمقادر الذى كان يظنه القدماء . اذ قد بين (انشتين) Einstein ان مدارات الكواكب ليست اهليلجية كما كان يظن (كيبلر).واذا ما اضفنا الى هذا ان دقة التقدير الكمي تتناسب عكسا مع تصنيف العلوم كما وضعه (كونت) تبين لنا ان المطابقة بين التقدير الكمى والحوادث الكونية بصفة عامة لا تزال نسبية الى حد كبير .

المراجع

Brunschvicg : Les étapes de la phiosophie mathématique

Lalande : Lectures sur la philosophie des sciences

Poincaré : La science et l'Hypothèse

Poincaré : Science et Méthode



الباب الثامن والثلاثون

منهج العلوم الطبيعية

١ - موضوعها ٢ - المنهج التجريبي ، الملاحظة ، الفرض ، قواعد الاستقراء عند ستيوارت مل ، التحقق من الفرض ٣ - العلة والقانون ٤ - النظريات الكبرى ، الضوء .

---

١ - موضوعها

لقد رأينا ان ميدان العلوم الرياضية هو ميدان المعقول المجرد المتحرر من عينية الأشياء . ويكفي فيها ان تكون المصادرات متسقة والنظريات مستنتجة استنتاجا صحيحا حتى يستقيم هيكلها ، اذ العقل هو الذي يضعه من لدنه بالاستقلال عن عالم الاشياء الحسية . اما العلوم الطبيعية ولا سيما علوم المادة الجامدة ، فانها لاتخرج عن عالم الاشياء العينية ، بل تبتديء منها وتنتهي اليها . لانها تريد ان تعرف الطبيعة وان تكتشفها ، فهي علوم قائمة كلها على «ملاحظة الحوادث الطبيعية» ، غير ان هذا لايعني ابدا ان العلوم الطبيعية خاضعة للحوادث الطبيعية التي تدرسها ، فى حين تكون العلوم الرياضية مستقلة عنها كل الاستقلال . فقد عرفنا ان هذه الاخيرة انما نشأت من (خلال العمليات المحسوسة) . وسنعرف ان الاولى لاتقف عند ملاحظة الحوادث الطبيعية المحسوسة وتجميعها بل هي تسعى الى تنظيمها وتفسيرها بواسطة نظريات يلعب العقل دورا اساسيا فى وضعها رغم اعتماده فى كل ذلك على مشاهدة الحوادث العينية .

٢ - المنهج التجريبي

ويتمثل هذا المنهج فى المواقف التى يقفها الباحث تجاه الحادثة الطبيعية التى يريد تفسيرها . فهو (يلاحظها) اولا ، ثم (يفرض) تفسيرا مؤقتا واخيرا يعمد الى التجريب (ليتحقق) من صحة فرضه .

أ ـ الملاحظة : غير ان الملاحظة المقصودة هنا هي الملاحظة العلمية الخصبة ، لاتلك الملاحظة العفوية التى تتمثل في الانتباه الي المعطيات الحسية وفي تفسيرها ، اذ قد يكون هذا التفسير مقبولا ولو كان خاطئا مادام قابلا للاندراج ضمن مفهوم عام للحوادث الطبيعية ، وما دام لايتعارض مع المعتقدات السائدة ، فالملاحظة الحقة التي نقصدها هي الملاحظة (الاشكالية) التي تنتبه الى التعارض القائم بين الحادثة العارضة والاعتقادات السابقة . مثال ذلك ملاحظة (غاليـــالي) و(تـوريشـلي) Torricelli في القرن السابع عشر ، لعدم امكان رفع الماء في المضخات الى اكثر من (١٠،٣٢م) رغم وجود الخلاء داخل هذه المضخات في الوقت الذي كان فيه الناس يعتقدون ان الطبيعة تنفر من الخلاء . فقد اثارت هذه الملاحظة اشكالا يتمثل في معارضة معطيات الملاحظة للاعتقاد السائد .

واذا كانت الملاحظة تعتمد اعتمادا كليا على الحواس ، فان هذه الحواس لاتستطيع ان تلاحظ كل شيء ، لذلك يعمد الملاحظ الى تقوية ملاحظته بواسطة الآلات ، يقول (كلود بيرنار) Claude Bernard «لايستطيع الانسان ملاحظة الاشياء التى تحيط به الا في حدود ضيقة جدا ، فالقسم الاكبر منها يفلت من حواسه بصفة طبيعية ، ولتوسيع معارفه كان عليه ان يقوي اعضاءه بواسطة آلات خاصة في الوقت الذي تسلح فيه بادوات مختلفة مكنته من ان يتوغل داخل الاجسام لتحليلها ولدراسة اجزائها الخفية (١) وبهذه الآلات يستطيع الباحث ان يكتشف الظواهر التى لا يدركها بحواسه المجردة مثل المجهر والمنظار الفلكي والمطياف والآلات التى تسجل الحوادث وتقيسها وتضخمها مثل موازين الضغط الجوي والزلزال والضغط الشرياني والحرارة الخ ... ويمكننا هنا ان نشير الى اهمية الدور الذي تقوم به هذه الآلات المسجلة في نزاهة الملاحظة العلمية وفي دقتها .

ب ـ الفــرض : لكن الباحث لايكتفي بتجميع الملاحظات وترتيبها وتصنيفها والا كان عمله عقيما . بل انه يعمد الى تفسير الظواهر ، ويقدم فكرة يفرضها تفسيرا

---

(1) Claude Bernard : Introduction début du chap. 1

لما يدرس من الظواهر ، اذ هي التى تقود خطاه في التجريب وهي كما يقول (كلود بيرنار) « نقطة الانطلاق الضرورية لكل استدلال تجريبي» ، وهذا يعني ان العقل يستبق التجربة المستقبلة المتمثلة في التجريب . لكن التجريبيين وعلى رأسهم ستيوارت مل J. S. Mill ينكرون ان يكون لمبادرة الباحث دخل في اعداد المعرفة العلمية . وتعهد (مل) ببيان هذا الاعداد على اساس معطيات الملاحظة فقط ، كما لو كانت الطبيعة تضع سلسلة الظواهر فى ذهن الباحث وضعا مرتبا لايحتاج في تفسير بعضها ببعض الى اي فرض يقدمه ليقود خطاه الى التجريب (١) اذ يكفي الباحث فى نظره ان يستعمل احدى الطرق التالية حتى يقف على علل الظواهر التى تفسرها ، وقد استوحى (مل) هذه الطرق من (جداول بيكون) وسماها قواعد الاستقراء :

طريقة الاتفاق او التلازم فى الحضور : اذا لاحظنا في غمرة الحوادث ان الظاهرة (أ) تتبعها دائما الظاهرة (ب) فى اشكالها المختلفة (ب، بَ، بً) استنتجنا من هذا التلازم فى الحضور او الوجود معا ان (أ) علة (ب) . مثال ذلك ما فعله (باسكال) عندما راح يتحقق من فرض (تورشلي) في الضغط الجوي ، فغير اشكال الظاهرة (ب) باستعماله لسوائل مختلفة (زئبق ، ماء ، كحول) ولانابيب مختلفة الاشكال . ولم تتغير نتيجة الضغط الجوي (الظاهرة أ) بتغير اشكال الظاهرة (ب) . وبهذا تحقق (باسكال) من صحة فرض (تورشلي) .

لكن التلازم فى الحضور لايدل دلالة قاطعة على ان احدى الظاهرتين علة للاخرى اذ قد تكون الاثنتان نتيجة لظاهرة ثالثة ما تزال خفية .

طريقة الاختلاف او التلازم في الغياب : واذا لاحظنا ان الظاهرة (ب) تحدث كلما حدثت الظاهرة (أ) وتغيب كلما غابت ، استنتجنا ان (أ) علة (ب) مثال ذلك ما قام به (باسكال) ايضا عندما اراد ان يبرهن على ان الضغط الجوي هو علة ارتفاع الزئبق فى الانبوب المفرغ من الهواء . فعمد الى ازالة مفعول الضغط الجوي على سطح

1) Brunschvicg : L'Expérience Humaine et la causalité physique P. 64-65

وعاء الزئبق بوضع الانبوب والوعاء داخل انبوب اكبر وافرغه منْ الهوا. ، فوجد ان الزئبق لايرتفع في الانبوب ، مما يتبين معه ان الارتفاع (ب) وجد عند وجود الضغط الجوي (أ) وغاب عندغيابه . فالضغط الجوي اذن هو علة الارتفاع .

غير ان التلازم في الغياب ، ولو كان اكثر ضبطا من التلازم في الحضور، فقد يكون هو الآخر ناجما عن غياب علة ثالثة ما تزال هي الاخرى خفية .

طريقة البواقي : واذا ما استطعنا في سلسلة من الظواهر ان نربط مجموعة من التوالي الا تاليا واحدا هو (ب) بمجموعة من المقدمات الا مقدما واحدا هـــو (أ) استنتجنا ان الباقي (أ) هو علة الباقي (ب) . مثال ذلك ما فعله (لوفيريبي) Leverrier (١٨٤٦) عند ما لاحظ خللا في حركة الكواكب (اورانوس) وكان يعرف ان هذا الخلل يرجع الى تأثير الكواكب المجاورة لأورانوس عندما تقترب منه وفقا لقانون (نيوتن) في الجاذبية . فحسب تاثير كل من الكوكبين المجاورين (المشتري) و (زحل) وبقي معه جزء من الخلل لا يرجع الى اي منهما ، فافترض وجود كوكب آخر لم يشاهده بعد هو الذي يسبب الخلل البـاقي . و اوعز الى احد الفلكيين الألمان (غـال) Gall ان يراقب الكوكب في الجهة التى عينتها له حساباته . وكان الامر كما افترض (لوفيريبي) وبهذا تم اكتشاف الكوكب (نبتون) . الا ان هذه الطريقة كما راينا تفيد في الاكتشاف اكثر مما تفيد في الاحتجاج

طريقة التغير النسبي او التلازم في التغير : اما اذا لاحظنا ظاهرتين (أ) و (ب) بحيث كلما تغيرت (أ) بنسبة معينة تغيرت (ب) بنسبة معينة ايضا استنتجنا ان (أ) علة (ب) . مثال ذلك ما قام به (بـاسكال) عند ما غير من ارتفاع المكان الذي كان يجري فيه تجاربه لاثبات ان الضغط الجوي هو علة ارتفاع الزئبق في الانبوب . فلاحظ انه كلما تغير ارتفاع المكان تغير معه ارتفاع الزئبق في الانبوب .

غير ان (ستيوارت مل) رأي ان التلازم في التغير لا يبين لنا العلة من المعلوم ظنا منه ان العلم انما يبحث عن علل الظواهر . وفاته ان العلم الحديث قد اصبح لا يهتم

الا بالعلاقات الثابتة بين الظواهر دون الحاجة الى التمييز بين العلة والمعلول .

مناقشـــة

لكن الامثلة التى قدمناها تبين لنا بوضوح ان الامر لا يتم كما ظن (ستيوارت مل) وان الطبيعة لا تقدم لنا العلل و المعلومات متمايزة . بل ان العلة تكون في اول الامر خفية و على الباحث ان يتخيلها . فتوريشـــلي لم يلاحظ ظاهرتين متلازمتين فى الحضور هما الضغط الجوي وعدم ارتفاع الماء اكثر من (١٠،٣٣م) بل الظاهرة التى كانت واقعة تحت الملاحظة انما هي ارتفاع الماء فقط . اما الضغط الجوي فلم يكن امرا ملحوظا من معطيات التجربة بل كان امرا يتطلبه التفسير . لذلك عمد الباحث الى افتراضه . ولو لا هذا الافتراض الذى هو عمل عقلي بحت يستعين به الباحث على اكتشاف اسرار الطبيعة ، لما تقدم خطوة واحدة الى الامام فى تفسير الظاهرة . وكذلك الامر بالنسبة الى الفرض الذى قدمه (لوفيرييى) اذ ان (نبتون) لم يكن آنذاك من معطيات التجربة . و لولا ان الباحث نظر الى الحادثة فى علاقاتها المعقولة لا فى معطياتها الحسية لما امكن تفسير اضطراب حركة الكوكب (اورانوس) تفسيرا علميا دقيقا . وهكذا يتجلى الدور الذى يقوم به الفرض فى تفسير الظواهر الطبيعية . اذ هو يمكن الباحث من عدم انتظار الطبيعة الخرساء . ولذلك قال (كلود بيرنار) «ان الفكرة الجديدة (أي الفرض) تتجلى فى صفة علاقة جديدة او غير منتظرة يدركها الفكر بين الاشياء»

جـ - التحقق من الفرض : لقد راينا ان (لوفيرييى) عندما ادته حساباته لاضطراب حركة الكوكب (اورانوس) الى افتراض كوكب آخر ترجع اليه بقية الاضطراب بعد ان حسب نصيب الكواكب المعروفة المجاورة ، في هذا الاضطراب ، لم يكتف بهذا الافتراض ، بل طلب من العالم الفلكي الالمانى ان يتحقق من صحة هذا الفرض الذى اقتضته الحسابات الرياضية . واذا علمنا ان احد الفلكيين كان قد شاهد (نبتون) قبل ان يضع (لوفيرييى) فرضه ، لكنه ظن انه أخطأ في ملاحظته ، ادركنا مدى خطأ النظرية التجريبية التى تزعم ان الطبيعة تقدم لنا الظواهر مترابطة ، وما على الباحث الا ان يصغي الى

الطبيعة دون ان يتجاوزها بافتراض الفروض .

اذن فالفرض يلعب دورا هاما فى العلوم التجريبية ، لانه يقود خطى الباحث الذي يعمد الى التحقق منه ، اي الى التجريب الذي هو ملاحظة يحدثها الباحث قصد مراقبة الفرض الذى يكون قد قدمه . غير ان هذه المراقبة قد تكون عن طريق ملاحظة اخرى كما عرفنا ذلك في علم الفلك . اما اذا امكن التحكم فى الظاهرة ، كما يحدث ذلك فى الكيمياء والفيزياء فان الباحث يعمد الى (التجريب) اي انه بدل ان يكتفي بملاحظة الظواهر كما تحدث فى الطبيعة ، نراه يحدثها فى شروط معينة حتى يتمكن من ملاحظتها فى شروط أفضل ، كما فعل (توريشلي) . فالتجريب يفيد الباحث اكثر مما تفيده الملاحظة البسيطة . لانه يمكنه من (تكرار) الظاهرة المدروسة ومن (تغيير) شروطها ومن (تخفيف سرعتها) ومن (تحليلها) وتبسيطها . ذلك ان الظواهر الطبيعية تعرض معقدة متشابكة تتحكم فيها عدة قوانين فى آن واحد ، مما يلجأ معه المجرب احيانا الى اهمال بعض العوامل التى تتدخل في الظاهرة . من ذلك انه يهمل مثلا مقاومة الهواء فى التجارب التى يجريها على سقوط الاجسام . او الى الفصل بين اجزاء الظاهرة كما يفعل ذلك عند دراسته لتمدد الغازات . فهو لايستطيع ان يدرس في آن واحد التغييرات التي تحدث فى الحجم و التغيرات التى تحدث في الضغط . لذلك نراه يدرس تغير الحجم فى ضغط ثابت ، ثم تغير الضغط فى حجم ثابت .

٣ - العلة والقانون

اننا عندما نقول عادة ان هذا الشيء علة لهذا الشيء الآخر نقصد بذلك انه موجد له ومحدث له . وهذا ما نقصده عندما نقول ان الحرارة علة التمدد ربطا منا بين الحرارة والتمدد لوقوعهما معا . وقد انكر الغزالي امكان تأثير الظواهر الطبيعية في بعضها البعض . ورأى ان الله هو العلة الوحيدة ، وهو الذي يوجد هذه الظواهر متساوقة يتلو بعضها البعض . فنظن بمقتضى العادة وعدم وقوع العلة الحقيقية تحت احساسنا المباشر، ان الظواهر يحدث بعضها البعض الآخر اعتمادا على وقوع بعضها عند وقوع

البعض الآخر . ويقول الغزالي «ان الوجود عند الشيء لايدل على انه موجود به» (١) .

والى رأي قريب من هذا ذهب (هيوم) ، فانكر ان يكون بين الظواهر اقتران ضروري . بل ليس بينها في رأيه الاتتابع ثابت . وليس فى هذا التتابع ما يدلنا على ان ظاهرة ما توجد ظاهرة اخرى . بل كل ما فى الامر اننا تعودنا ان نسمي السابق الثابت منها علة ، واللاحق منها معلولا . فكرة «البيار» عندما تصدم كرة اخرى لاتشكف لنا عن قوة موجدة تنتقل منها الى الكرة المصدومة ، بل ان المشاهدة لاتعطينا اكثر من ان الكرة الاولى ، كلما صدمت الكرة الثانية ، تحركت هذه الاخيرة . وهكذا يكون هيوم قد ازال عن معنى السببية فكرة الايجاد و الخلق ، وقصره على **ثبات التقدم** . غير ان معنى السببية عندئذ يصبح جامعا لكنه لايبقى مانعا ، اذ ان البرق يسبق الرعد ولم يقل احد ان الاول علة للثاني . ولهذا قال ستيوارت مل : ان العلة هي **المتقدم الثابت** و **الكافى** لحدوث الظاهرة مثل طلوع الشمس و وجود النهار . والى مثل هذا الرأي اصبح يميل العلم الحديث . فهو لايبحث عن الاسباب بمقدار ما يبحث عن العلاقات الثابتة بين الظواهر . كما انه ترك حتى فكرة التقدم الثابت . وتحول البحث من الاسباب الى العلاقات الثابتة بين الظواهر اي الى القوانين .

فالقانون اذن هو العلاقات الضرورية الموجودة بين الظواهر والتى لاتتخلف بحيث اذا ما وقعت ظاهرة معينة توقعنا ظاهرة اخرى معينة ، وامكننا التنبؤ بها قبل وقوعها كما حدث ذلك منذ فجر العلم بالنسبة الى علم الفلك . فقد كان القدماء يتنبؤون بالكسوف والخسوف اعتمادا على حركة الكواكب المنتظمة . وعندما هجر العلماء البحث عن اسباب وقوع الحوادث الى البحث عن كيفية وقوعها ، تمكنوا من وضع القوانين وارساء قواعد العلم . فلو تساءل غاليلي عن سبب سقوط الاجسام ، لما اهتدى الى قانون سقوطها الذى ضبطه في صيغة رياضية ، عندما طلب كيفية سقوطها فقط ، وقد اتخذت القوانين العلمية منذ القرن التاسع عشر شكلا كميا من نوع (ص = تا س) فصارت

١) الغزالي : تهافت الفلاسفة - المسالة ١٧

العلة هي الظاهرة التى يجب التأثير فيها للحصول على نتيجة معينة . بحيث اننا اذا اعطينا «للمتغير» قيمة معينة كانت للتابع قيمة معينة تبعا لذلك . وهكذا نرى ان للقانون اهمية عملية ، لانه يمكننا من التنبؤ ويمكننا من الاقتصاد فى التفكير . غير انه لايمكننا من معرفة حقيقة الاشياء التى تطلبها الميتافيزيقا . بل انه يكتفي بضبط العلاقات الثابتة الموجودة بين الظواهر ضبطا رياضيا وكميا الى ابعد الحدود ، معتمدا فى ذلك على مبدأ الحتمية القائل بان حدوث الظاهرة مربوط بشروط معينة لاتحدث الظاهرة الابحدوثها بحيث اذا ماتوفرت هذه الشروط وجب علينا ان نتوقع حدوث الظاهرة حتما . وهذا يعني ان مبدأ الحتمية هو الذي يمكن العالم من التنبؤ ، يقول لوي دو بـــروي L. De Broglie «ان الفيزيائي يرى ان هناك حتمية عندما تمكنه معرفته لعدد من الحوادث الملاحظة فى الحاضر او فى الماضي مع معرفته لبعض قوانين الطبيعة ، من التنبؤ تنبؤا دقيقا بان الظاهرة الفلانة القابلة للملاحظة ستقع في وقت معين فيما بعد» (١) وحتى اذا ما كنا عادة نتحدث عن حوادث نقول عنها انها وقعت صدفة ، كأن يلتقي احدنا بصديقه «صدفة» واتفاقا فان هذا اللقاء غير المتوقع ليس فيه اية صدفة واي اتفاق بالمعنى الميتافيزيقى اذ كل ما تعنيه كلمة الصدفة هنا هو اننا لم نعرف سوابق هذا اللقاء التى لولاها لما حدث . وباجتماع هذه السوابق رغم جهلنا لها حدث اللقاء حتما . وغاية ما فى الامر ان حادثة اللقاء قد تمت بين شخصين لم يقصدا اليها . وكذلك الامر فى العاب القمار التى يبدو ان الربح فيها غير معين ولا يمكن توقعه . لكن تكرار اللعب والاستمرار فيه يكشف عن حتمية تتمثل فى تقارب مرات الربح لدى اللاعبين كلما امعنا فى اللعب ويحدث كل ذلك وفقا لقانون الاعداد الكبرى ، ولولا ان مرات اللعب الجزئية فى حد ذاتها خاضعة لحتمية معينة لما امكن الحصول فى النهاية على قانون احصائي عام . واذا كنا لانستطيع ان نتنبأ بنتيجة كل لعبة على حدة فان ذلك يرجع الى جهلنا بسوابقها الحتمية.

ويبدو ان مبدأ اللاحتمية قد وجد له سندا فى الفيزياء الحديثة لدى بعض العلماء

---

1) L. De Broglie : Continu et discontinu P. 59

لا سيما هيزنبيرغ Heisenberg الذى رأى ان قوانين الميكانيك الكلاسيكية المطبقة على العالم الاكبر (عالم المركبات) لا تنطبق على العالم الاصغر (عالم اللامتناهيات فى الصغر) ذلك ان الانسان من وجهة نظر الميكانيك الكلاسيكي يمكنه ان يلعب بالجزيئات لعبة «البيار» وان يتنبأ بالنتائج على اساس ان هذه الكريات اللامتناهية فى الصغر ، اذا ما تم ضبط تسديدها ، فانها تتصادم وتنتقل ، كما تفعل كرات «البيار» تماما . اما بالنسبة الى نظرية «الكوانتا» (ج كوانتوم وهو وحدة الطاقة المشعة) فان براعة اللاعبين بالجزيئات لا تفيدهم شيئا . لان نتيجة كل ضربة يوجهونها لأحد الجزيئات سوف تكون تـــابعة للصدفة لا لأن الجزيئات جد صغيرة او لان مقاومة الهواء تشوش حركتها او لان البساط الذى تنتقل عليه يعرقل حركتها ، بل لان كتلتها ضئيلةجدا . وهذه الصعوبة التى يلاقيها اللاعبون فى تسديد الضربات بدقة هي التى عبر عنها هيزنبيرغ سنة ١٩٢٧ فى **(علاقة الارتياب)** الشهيرة . وتبين هذه العلاقة انه لايمكن تحديد وضع الجزيىء وسرعته في آن واحد بدقة كاملة ، و انه يبقى دائما لدينا حول كل من وضعه وسرعته نوع مـــن الارتياب واللايقين ، وان لحاصل هذين الارتيابين حدا ادنى يتناسب عكسا مع كتلة الجزيء . وبالتالي فان هذا الحد الادنى يكون ضئيلا جدا و يمكن اهماله بالنسبة الى كرة البيـار لانه عديم الاهمية . ويمكننا ان نعتبر علاقة الارتياب بالنسبة اليها كمـا لو كانت غير موجودة . اما بالنسبة الى الجزيئات فان علاقة الارتياب على العكس من ذلك تشوش التسديد . اذ كلما حاولنا وضع الجزيىء امام طرف العصا ، كلما تدحرج الى جانب بحيث اننا حتى في صورة ما اذا تمكنا من تسديد الضربة اليه ، فانه ينحرف فى الاتجاه . قد يتبادر والى الذهن انه يكفينا ان نعمل حسابا لهذا الانحراف لكي نستطيع ان نسدد الضربة ، غير اننـا فى الواقع لا نستطيع ذلك ، لان رؤية الجزيىء ذاتهـا تشوش حركته . ذلك اننـا مضطرون الى استعمال الضوء فى الرؤية . وهذا الضـوء نفسه يمارس ضغطا على كل ما يلاقيه ، بحيث ان الجزيىء لا يمكننا ان نراه الا اذا صدمه الضوء . غير ان الضغط الذى يمـارسه الضوء على الجزيىء لا يمكن قيـاسه الا

بأجهزة حساسة جدا . وبما ان الجزيء الذى نريد ان نراه هو نفسه جهاز حساس جدا فهو اذن يتأثر بالضوء الذى نوجهه اليه وقد يخطر بالبال اننا نستطيع ان نستعمل ضوءا ضعيفا جدا للتخفيف من التشويش الى اقصى حد . لكن المشكلة هي اننا لا نستطيع ان نحصل على ضوء ضعيف بالمقدار الذى نريد (١) .

رغم اننا نلاحظ ان العلم ان لم يستطع فى الوقت الحاضر تحديد وضع وسرعة الجزيء بوسائله الراهنة فان ذلك لايعني اننا لانستطيع ذلك في المستقبل ، ولا يعني ابدا على الخصوص ان الوضع والسرعة غير محددين وغير حتميين .

وقد حاول بعض المفكرين الجمع بين الحتمية والاتفاق مثل ما فعل (كورنو) Cournot الذي اعتبر الصدفة نقطة التقاء بين مجموعتين من الظواهر كلتاهما محدودة وحتمية غير انهما مستقلتان عن بعضهما البعض . فيكون اللقاء بين الصديقين اتفاقيا وعرضيا لان كليهما تكون قد دفعته الى نقطة اللقاء سوابق معينة ، مستقلة ، فاحدهما كان ذاهبا الى زيارة احد أقاربه بينما كان الآخر على موعد مع طبيب . فسلسلة الحوادث التى قام بها الصديقان كل من جهته كانت حتمية ، اما التقاء هذين السلسلتين فقد كان صدفة واتفاقا . وهذا يعني ان كورنو عندما اقر الصدفة انما اراد بذلك ان ينكر تظافر السلاسل السببية . وقد يمكن الرد عليه بان الجهل بتظافر السلاسل السببية هو الذي يجعلنا نؤمن بالصدفة . اذ كما قال لابلاس Laplace «لو ان عقلا عرف فى لحظة ما جميع القوى الموجودة في الطبيعة ، وعرف احوال جميع الكائنات التى تتألف منها ، وكان قويا الى درجة ان يخضع جميع هذه المعطيات للتحليل ، لاستطاع ان يحيط فى صيغة واحدة بحركات اكبر الاجسام في الكون وبحركات اخف الذرات . فلا يرتاب فى اي شيء . ويكون المستقبل والحاضر ماثلين امام عينيه» [٢] ، وكما قال ابن سينا قبل لابلاس «لو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التى فى الارض والسماء جميعا

---

1) Otto.R. Frisch La physique atomique d'aujourd'hui P. 251-253

2) Laplace Oeuvres

وطبائعها ، لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل» (١).

وقد يجيب كورنو بانه ليس هناك من يعتقد ان ركل الارض يحدث خللا في حركة الاقمار التي تدور حول المشتري ، غير ان معنى الصدفة عند كورنو ليس مماثلا للمعنى الذى يقصدها به عامة الناس . اذ اننا نعني عادة بالصدفة عدم القصد و القصد انما يكون من الانسان العاقل . فلو ان حجرا سقط على حجر آخر لما سمينا التقاءهما صدفة .

٤ ـ النظريات الكبرى

ان العلم لا يكتفي باكتشاف القوانين الخاصة ، بل يحاول ان يركب منها نظريات شاملة لتفسير عدد كبير من الحوادث تفسيرا افتراضيا يقبله جل العلماء المتعاصرين . ونذكر على سبيل المثال النظريات التي كونها العلماء حول الضوء

أ ـ **نظرية الاصدار** : لقد رأى الشاعر الفيلسوف اللاتيني لوكريس Lucrèce منذ القرن الاول قبل الميلاد ان الضوء عبارة عن اجزاء صغيرة جدا تنطلق بسرعة كبيرة جدا لا يمكن تقديرها ، من على سطح الاشياء ، فتؤثر في اعيننا وتجعلنا نرى هذه الاشياء . و قد اهتم العرب ايضا بعلم الضوء و لا سيما ابن الهيثم الذى عاش في القرن الحادى عشر الميلادي واكتشف القوانين الاساسية لانعكاس الضوء وانكساره . وقد استمر الظن سائدا حينا من الدهر بان الضوء ينتشر انتشارا آنيا . وكان ديكارت من بين الذين يرون هذا الرأي الذى عارضه معاصره غاليلي القائل بان سرعة الضوء لابد ان تكون محدودة . وقد حاول قياس هذه السرعة ، غير انه فشل في محاولته لبساطة الوسائل التي استعملها في القياس . لكن العالم الفلكي الدنماركي رومر Roemer استطاع سنة ١٦٧٦ ان يعزو للضوء سرعة معينة اثناء تتبعه لخسوف اقمار المشتري عند ما تكون الارض بين المشتري و الشمس ، وعند ما تكون هذه الاخيرة بين الارض و المشترى . فحسب الزمان الذي يقضيه الضوء ليجتاز قطر

---

١) ابن سينا : النجاة ص٠ ٣٠٢ طبعة محيي الدين صبري الكردي القاهرة ١٩٣٧.

المدار الذى ترسمه الارض حـــول الشمس . فوجد ان سرعة الضوء تبلغ تقريبا ٣١٠٠٠٠ كلم في الثانية . غير ان العالم الفيزيائي فيزو Fizeau هو الذى تمكن سنة ١٨٤٩ من قياس سرعة الضوء قياســا دقيقـا على سطح الارض ، ووجدها تسـاوي ٣٠٠٠٠٠ كلم فى الثانية تقريبـــا

لكن قبل الوصول الى ضبط سرعة الضوء كان العلماء يهتمون ايضا بطبيعته . وقد مر بنا ان (ديكارت) كان يؤمن بنظرية الاصدار فى الضوء ، وانظم (نيوتن) الى هذه النظرية فيما بعد ، و وجدها كافية لتفسير الانعكاس و الانكسار . لكنه عندما اكتشف الحلقات الملونة المعروفة باسمه ، حاول تطبيق نظرية الاصدار عليها فلم يفلح ، ذلك ان نظرية الاصدار تعجز عن تفسير ظاهرة الحيود التى تحدث عندما نوجه نورا ساطعا من خلال ثقب صغير ونتلقاه على شاشة . فالصورة المتلقاة على هذه الشاشة لاتكون نقطة منيرة مستديرة بل مجموعة من الحلقات النيرة والمظلمة تتوسطها دائرة مظلمة .

ب ـ **النظرية الموجية** : وامام هذه الصعوبة قدم (هويغنز) Huygens نظريته الموجية . ورأى ان الضوء ينتشر من مصدره على شكل امواج مستديرة شبيهة بالامواج المستديرة التى تحدث على صفحة الماء عندما نرميها بحجر . واستطاع بهذه النظرية الجديدة ان يفسر ظواهر الانعكاس والانكسار والتداخل، غير ان نظرية (هويغنز) هذه لم تحظ بالقبول، لان صاحبها لم يصغها صياغة رياضية كافية ، ولان سلطة كل من (ديكارت) و(نيوتن) كانت لاتزال قوية ، مما جعل نظرية الاصدار تسد الطريق امام النظرية الموجية وبقيت بين طيات النسيان الى ان جاء (فريس) Fresnel في القرن التاسع عشر وبعثها من جديد ووضع لها الاسس الرياضية التى توضحها وتبين علاقة الامواج بعضها ببعض وقدر هذه العلاقة تقديرا كميا ب اطوال الامواج . فوجد طول الموجة التى تعطي اللون البنفسجي تساوي ٤/١٠٠٠٠ من الملم . والتى ... ن ... حمر تســـاوي ٧،٥/١٠٠٠٠ من الملم واستنتج من طول الامواج تو... دد الاهتزازات ثانية نجده يبلغ فى اللون بنفسجي ٤٠ وفي اللون الاحمر ٧٥٠٠٠٠

اهتزازة فى الثـانية .

ج - **النظرية الكهرطيسية** : ثم وجدت النظرية الموجية سندا جديدا فى اعمال العالم الفيزيائي الانكليزي ماكسويل Maxwell (١٨٧٠) الذي اعتمد على التجارب التى قام بها من قبل فارادي Faraday حول تأثير المجال المغناطيسي على الضوء المستقطب. فاكتشف الامواج الكهرطيسية وسرعة انتشارها، ولاحظ ان هذه السرعة هي سرعة انتشار الضوء، فلم يتردد فى اعتبار الاهتزازات الضوئية والكهرطيسية شيئا واحدا. وبهذا اصبحت الظواهر البصرية حالة خاصة ضمن احوال الاشعاعات الكهرطيسية، وفى سنة ١٨٨٨ جاء اكتشاف الامواج الهيرتيزية (امواج كهربائية) ليؤيد بصفة عملية اعمال ماكسويل، وعندئذ تم الاتصال بين جميع الامواج الكهرطيسية ابتداء من اشعة غاما، فالاشعة السينية، فمافوق البنفسجي، فالضوء المرئى، فما دون الاحمر، حتى امواج الراديو .

لكن ما ان حلت سنة ١٩٠٠ حتى وقعت العودة الى النظرية الاصدارية، ذلك ان العالم الفيزيائى الالماني بلانك Planck لاحظ ان اشعاع الجسم الاسود (مجال مغلق و فارغ، ذو حرارة ثابته، به نافذة صغيرة تمكن من ملاحظة ما بداخله، يمتص جميع الاشعاعات الواردة) لايتفق مع النظرية الموجية، ودعا الى العودة الى النظرية الانفصالية التى تعتبر الضوء مكونا من جزيئات . ورأى ان تفسير ظاهرة الجسم الاسود يقتضي اعتبار الطاقة الضوئية تتغير بكميات محدودة سماها (الكوانتا) اي الكمات . ويكون الضوء على غرار المادة مكونا من ذرات ضوئية (فوتونات او ضويئات) تعبر عن طاقتها الصيغة التالية : ($W=hN$)حيث h ثابتة هي(ثابتة بلانك)وN تشير الى تواتر الأشعاع الضوئي .

و امام هذا التعارض بين النظرية الانفصالية والنظرية الاتصالية في الضوء قام لوي دوبروي بمحاولة للتوفيق بينهما سنة ١٩٢٣ فنسب لكل ضويئة (موجة احتمال) هي في الواقع تمثيل رياضي لاحتمال وجود هذه الضويئة .

ان هذا المثال يعطينا فكرة واضحة عن اصل النظريات وعن الدور الذي تقوم به، فهي تنشأ عن طريق المماثلة فقد وقعت المقارنة بين الضوء و الصوت، كما شبهت امواج الضوء بامواج الماء، وقورنت اجزاء الضوء باجزاء المادة، وسرعته بسرعة الاهتزازات الكهرطيسية. وبذلك وقع التوحيد بين قوانين عدة. فاصبحت نظرية الضوء شاملة لقوانين البصريات. وصارت التفسيرات اكثر عمقا، بارجاعها الى الوحدة. لان التفسير الكامل هو الذي يوحد بين الحوادث المختلفة في الظاهر

المراجـــع :

مارسيل داغر : النسبية .

أندريد : من اسرار الفطرة

Rousseau : La Lumière (Que sais je ?)

L. De Broglie : Physique et microphysique

Bachelard : L'Activité rationaliste de la physique contemporaire

Brunschvicg : l'Expérience humaine et la causalité physique.

Lalande : Lectures sur la philosophie des sciences

الباب التاسع والثلاثون

العلوم البيولوجيّة

١ الظاهرة البيولوجية - ٢ علم الاحياء والمنهج التجريبي ٣ علم الاحياء والرياضيات، الوراثة - ٤ علم الاحياء والحتمية الفيزيائيـة الكيميائية - ٥ الحتمية والغائية - ٦ تصنيـف الكائنات الحية - ٧ نظرية التحول - ٨ راي لامارك - ٩ راي داروين - ١٠ الداروينية الحديثة - ١١ اللاماركية الحديثة ١٢ علم الاحياء ومابعد الطبيعة.

١ - الظاهرة البيولوجية

تتجلى الظاهرة البيولوجية على مستوى الخلية التى هي وحدة جميع الكائنات الحية الحيوانية منها والنباتية. واساس كل خلية انما هو الهيولى التى تتألف من الهيولى الخلوية والنواة. وتدخل فى تركيب المادة الحية عناصر كيميائية هي نفس العناصر التى تتركب منها الجمادات والتى تبلغ ٩٢ عنصرا. غير ان ١٤ عنصرا منها فقط هي التى تدخل فى تركيب المادة الحية. وهي لاتوجد مجتمعة فى جميع الخلايا الحية تقريبا الا اربعة منها هي: الفحم و الاكسجين و الهيدروجين و الآزوت. و اهم المواد العضوية التى تعتمد عليها المادة الحية هي النشويات والدهنيات والبروتينات.

غير ان الخلية ليست وحدة مغلقة، بل هي منفتحة، وفي تغير مستمر، فهى تأخذ غذاءها من المحيط الخارجي، و تحوله، ثم تتخلص من فضلاته، وتعرف هذه العمليات الثلاث باسم (الاستقلاب) وبذلك تنمو و تتكاثر تكاثرا جنسيا او لا جنسيا، و هي قابلة للاستثارة وقادرة على التكيف.

ومن الخلايا يتكون الكائن الحي الذي يتجلى في الفرديه التى تجعل منه جملة مستقلة الى حد ما. ولئن كانت هذه الفردية مؤقتة كما هو الحال لدى بعض الحيوانات الدنيا

التى اذا ما قسمت الى شطرين تفرد كل شطر بحياة خاصة ، فان العبرة فى الفردية انما هي بتبعية الاجزاء الى الكل. اذ ليست العضوية جمعا من الخلايا او الاجهزة بل هي مجموعة من الاعضاء ينتظمها نشاط كلي تتجلى فيه وحدة الكائن الحي رغـــم تغير عناصره باستمرار

ولعل وحدة الكائن الحي واستقلاله هذه الوحدة وهذا الاستقلال الى حدما هما اللذان لم يساعدا العلم على تحليل الظواهر البيولوجية . ولئن استطاع الانسان ان يتخذ من الحيوانات والنباتات التي يتغـــذى بيعضها موضـوعا للبحث العلمي منذ الازمنة الغابرة ، فانه لم يجرؤ على ان يجعل من نفسه «المقدسة» موضوعا للبحث كبقية الاشياء . اذ بقي تشريح جثة الانسان حراما و ممنوعا حتى القرن السابع عشر حيث اصبح امرا مألوفا . و قد يسر اليوم التصوير بواسطة الاشعة ملاحظة ودراسة الاعضاء لدى الانسان الحي .

وتشمل اليوم كلمة بيولوجية عدة علوم مثل علم النسج ، وعلم الخلايا ، وعلم الوراثة وعلم الاجنة . و تتفرع بصفة عامة الى فرعين اساسيين هما التشريح و الفيزيولوجيا اي علم وظائف الاعضاء . ولئن كان علم التشريح قديما ، فان الفيزيولوجيا انما اصبحت علما وضعيا بفضل اعمال كلود بيرنار الذى طبق عليها المنهج التجريبي .

٢ - علم الاحياء والمنهج التجريبي

و اذا كان المنهج التجريبي لا يجد اية صعوبة فى تطبيق مراحله الثلاث (الملاحظة الفرض ـــ التحقـــق من الفرض) على المادة الجامدة ، فان تطبيقه على المادة الحية لا يزال يلاقي صعوبات جمة ، نظرا لتعقد الظاهرة البيولوجية ، وتشابك عناصرها، لا سيما بالنسبة الى علم وظائف الاعضاء . ذلك ان الملاحظة هنا يجب ان تتم اثناء جريان الظاهرة في جسم الكائن الحي . وكثيرا ما يجب ان تتواصل الملاحظة مدة من الزمن لتتبع أطوار الظاهرة فى مختلف مظاهرها ، مما يتطلب استعمال الخطوط البيانية و آلات التسجيل والملاحظات المختلفة. وبعد مايستنفد الباحث جميع الملاحظات الممكنة يعمد الى (الفرض) اي انه يقدم تفسيرا مؤقتا اعتمادا على الملاحظات المتجمعة لديه وعلى معلوماته

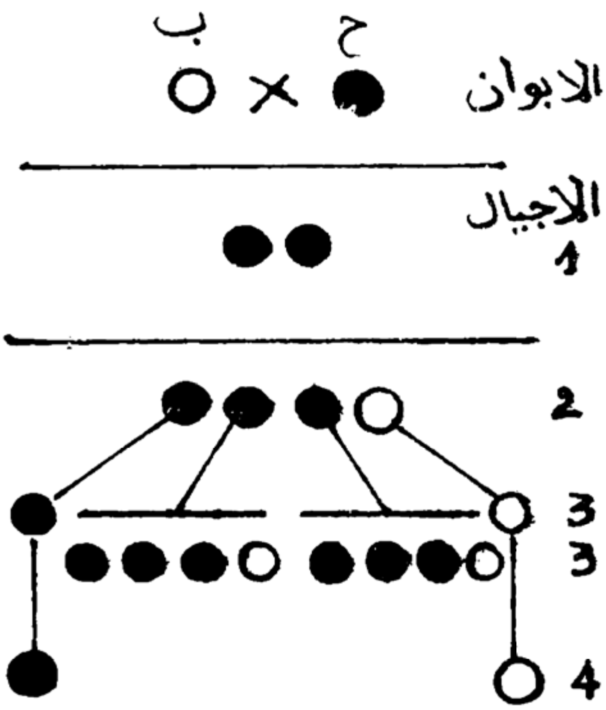
السابقة . ويتعين عليه فيما بعد ان (يتحقق من الفرض) عن طريق التجريب . غير ان علماء وظائف الاعضاء قد ظنوا طويلا ان التجريب على الاعضاء الحية غير ممكن ، لتشابك وظائفها مع وظائف بقية الاعضاء الاخرى فى الجسم . الا ان كلود بيرنار قد بين ان هذا التجريب ممكن ، لاسيما اذا عرفنا انه اصبح اليوم بالامكان فصل القلب عن الجسم وابقاؤه حيا مدة من الزمن ، وهناك امثلة كثيرة يقدمها كلود بيرنار على تطبيق المنهج التجريبي في علم وظائف الاعضاء . من ذلك انه اوتي له ذات يوم بارانب من السوق فلاحظ ان بولها صاف وحامض . وكان يعرف ان بول الحيوانات المعتشبة (آكلة العشب) عكر وقلوي ، وان بول الحيوانات اللاحمة على العكس من ذلك صاف وحامض . فافترض ان تكون هذه الارانب في شروط غذائية تشبه الشروط الغذائية التي تكون فيها الحيوانات اللاحمة ، وانها لم تأكل العشب منذ مدة طويلة بحيث اصبحت فى شروط غذائيه مماثلة لشروط اللاحمة ، وكان من السهل عليه ان يقوم بالتجريب ليتحقق من صحة فرضه . فاعطى هذه الارانب عشبا . وبعد ساعات قلائل رجع بولها عكرا وقلويا . ثم منع عنها العشب عددا من الساعات ، فعاد بولها حامضا وصافيا . وبعد اكل العشب عاد الى عكره وقلويته . وكرر التجربة عدة مرات فكانت النتيجة دائما واحدة ثم أجرى التجربة على حصان فحصل على نفس النتيجة . وعندئذ صاغ هذه النتيجة فى قضية عامة هي : ان جميع الحيوانات اذا ما فرغت بطونها تغذت باللحم اي بالمواد المدخرة في جسمها (١) .

٣ ـ علم الاحياء والرياضيات ، الوراثة

وقد تمكن العلماء من استعمال التقدير الكمي فى علم الاحياء ايضا لاسيما الرياضيات الاحصائية. كما فعل مندل Mendel عندما اكتشف قوانين الوراثة (١٨٦٥) فقد زاوج بين جلبان ذي ازهار حمراء «ح» وآخر ذي ازهار بيضاء «ب» فحصل على جيل اول كانت فيه الصفة «ح» سائدة والصفة «ب» كامنة ، ثم ترك هذا الجيل يلتقح التقاحا ذاتيا فأنتج جيلا ثانيا ظهرت

1) C. Bernard : Introduction P. 216

فيه «ب» بنسبة ١/٤ وترك هذا ١/٤ يلتقح التقاحا ذاتيا ، فانتج جيلا تمحضت فيه الصفة «ب» وترك ٣/٤ الاخرى نلتقح التقاحا ذاتيا كلا على حدة فانتج ١/٣ منها جيلا تمحضت فيه الصفة «ح». واما ٢/٣ الباقيان فقد انتج كل منهما جيلا ظهرت فيه الصفة «ب» بنسبة ١/٤ الخ ...



وعند امعان النظر فى هذا القانون يتبين لنا انه يقوم على اسس ثلاثة هي أ) ان افراد الجيل الاول متشابهون ، و ب) ان صفات الاحداد تظهر فى الجيل الثاني وج) ان توزيع هذه الصفات يظهر بصفة منتظمة ومطردة (١) .

وقد تمكن العالم الامريكي مورغان Morgan سنة ١٩١٠ من ان يفسر ظاهرة الوارثة عن طريق «المورثات» الموجودة في الصبغيات . ويمكننا ان نقول بصفة عامة ان قوانين مندل قوانين احصائية تمكننا من معرفة التوزيع الذي تتجلى به الصفات الوراثة في اي جيل من الاجيال

٤ - علم الاحياء والحتمية الفيزيائية الكيميائية

يرى كلود بيرنار «ان المظاهر التى تتجلى لدى الاجسام الحية مثل المظاهر التى تتجلى لدى الاجسام الجامدة تخضع لحتمية ضرورية تربطهما بشروط كيميائية خالصة» (٢) اذ ما دامت المادة الحية تعتمدعلى نفس العناصر الكيميائية التى تتركب منها المادة الجامدة ، فان الظاهرة الحيوية بمكن تفسيرها تفسيرا فيزيائيا كيميائيا ، لاسيما اذا علمنا ان الاكسجين يدخل فى تركيب الجسم بنسبة ٧٠٪ والكربون بنسبة ١٨٪ والهيدروجين بنسبة ١٠٪ والازوت والكالسيوم والفوسفور الخ... بنسب اقل. كما ان التنفس والهضم ليسا الاتفاعلين

1) E. Rabaud : L'Hérédité P. 19-2
2) C. Bernard : Introduction P. 102

كيميائيين · وكذلك يقال بالنسبة الى بقية الظواهر الحيوية .

غير ان فى هذه النزعة الكيميائية الفيزيائية مغالاة تتجاوز حدود الكيمياء والفيزياء لان الظاهرة الحيوية ليست نتيجة تفاعل اعمى يتم بين عناصر جامدة فقط بل ان هذا التفاعل يقصد الى غاية معينة هي توازن العضوية المتفردة .

٤ – الحتمية والغائية

وهذا التوازن الداخلي الذي تقصد اليه العضوية يجعلنا من الموهلة الاولى نستبعد الغائية الخارجية التى تفسر العضوية الحية باشياء خارجة عنها لان مثل هذا التفسير لايمكن ان يكون علميا . فالغائية التي نقصدها انما هي الغائية الداخلية المتمثلة في اختصاص بعض الاعضاء ببعض الوظائف وعمل هذه الاعضاء بحيث يتحقق من عملها المتظافر انتظام داخلي في العضوية كلها . فكأن كل عضو انما وجد من اجل تحقيق غايته . مما جعل البعض يفسر النشاط الحيوي على اساس مبدأ الاسباب الغائية وعلى اساس ان هناك مبدأ (الله او الطبيعة) هو الذي جعل جسم الطائر مثلا على هيأة معينة لكي يطير ، وجعل اجسام جميع الحيوانات على هيأة معينة تمكنها من القيام باعمال معينة . غير اننا نلاحظ ان جميع الغايات التى يكون قد قصدها الله او الطبيعة لايمكن ان تتحقق الا بوسائل معينة ومحددة حتمها الله اوالطبيعة . فالوسيلة اذن هي التي تحدد الغاية بمعنى من المعاني .

وعلاوة على ذلك فاننا نلاحظ على مستوى العضوية الحية بعض النشاطات التي تتم بصفة آلية ، ونذكر على سبيل المثال انتظام الحرارة فى العضويات ذات الدم الحار ، رغم التغيرات التى تحصل فى حرارة المحيط الخارجي . فاصحاب النزعة الغائية يرون وراء هذا الانتظام مبدأ حيويا يمنع من ان يكتسب المحيط الداخلي حرارة المحيط الخارجي . لكن هذه الغاية الظاهرية هي في الواقع آلية محضة تخضع لحتمية الظواهر الكيميائية الفيزيائية . ذلك ان انخفاض الحرارة فى المحيط الخارجي يستدعى انخفاضها فى المحيط الداخلي مما يترتب عليه انطلاق شحنة من الادرينالين فى الدم فتنشط عملية التاكسد وترتفع حرارة العضوية . ويحدث عكس ذلك بصفة آلية عندما ترتفع حرارة

المحيط الخارجي ، للاحتفاظ دائما بدرجة معينة من الحرارة داخل الجسم .

وبمثل هذا التفسير يمكننا ان نفهم الظواهر الحيوية فهما علميا . اما اعتماد التفسير الغائي فانه يبعدنا عن فهم الظواهر الى طلب اسبابها و هو مطلب ميتافيزيقي بحت . وهذا لا نعنى ابدا كما تزعم النزعة الآلية ان العلم بامكانه ان يفسر الحياة تفسيرا آليا مثلما يفسر المادة الجامدة ، وبالتالي ان يرجع المادة الحية الى المادة الجامدة وان يحول هذه الى تلك في المختبرات . اذ لم يستطيع العلم ذلك حتى الآن . وكل ما استطاعه انما هو تركيب بعض المواد التي يفرزها الجسم مثل مختلف الحاثات (الهورمونات) . غير ان تركيب المادة الحية شيء وتركيب ما تفرزه شيء آخر . اذ التركيب مجرد تأليف وليس خلقا من العدم .

٦ - تصنيف الكائنات الحية

لقد قلنا ان كل كائن حي وحدة مستقلة الى حد ما . لكن هذا الاستقلال انما يخبرنا به فردية الذات لاغير . و الا فان النظرة البسيطة تبين لنا ان بعض الكائنات الحية تشترك في بعض الصفات بحيث يمكن سلكها في نوع واحد ، وان بعض الانواع تشترك هي الاخرى بدورها في بعض الصفات بحيث يمكن ادراجها في جنس واحد.

ليس تصنيف الكائنات الحية امرا جديدا فقد حاوله القدماء مثل افلاطون وارسطو غير ان اغلب التصنيفات القديمة كانت اصطناعية ، اي تعسفية ، مثل تصنيف الحيوانات الى نافعة و ضارة ، او تصنيف النباتات حسب ارتفاعها وحجمها . و قد بقي الامر كذلك حتى القرن الثامن عشر حيث عمد العلماء الى التصنيف الطبيعي اي التصنيف القائم على اساس الخصائص التي لها علاقة بماهية الكائن ، بحيث ان هذه الخصائص اذا ما تغيرت تغير معها الكائن من نوع الى آخر . فوضع العالم السويدي لينى Linné تصنيفا للنباتات يعتمد على عدد الاسدية في الزهرة . ومهما كان هذا التصنيف احسن من التصنيفات التي سبقبه ، فان المقياس الذي استند اليه كان يدخل انواعا مختلفة ضمن الصنف الواحد. و بقيت المحاولات متواصلة حتى القرن التاسع عشر فوضع كوفيي Cuvier

اسس التصنيف السائد الآن. وهو يقوم على اساس الترابط العضوي، بمعنى ان وجود بعض الخصائص مرتبط بوجود خصائص اخرى ، فشكل الاسنان لدى الحيوانات اللاحمة مثلا يستدعي شكلا معينا فى المخالب وفى الفك وفي المعدة . وبهذا امكن ادخال الكائنات الحية ضمن بعضها البعض ، فالافراد يدخلون في النوع ، والانواع في الجنس والاجناس في العائلة ، والعائلات في الرتبة ، والرتب في الطبقة ، والطبقات فى الشعبة . وقد لفت تداخل هذه الانواع نظر المفكرين منذ القديم وراحوا يحاولون تفسيره ، ولعل اجدر التفسيرات بالأهتمام انما هو التفسير الذي تقدمه نظرية التطور او التحول .

٧ - نظرية التحول

غير ان القدماء من يونان وعرب واوروبيين حتى القرن الثامن عشر قد نظروا الى تداخل الانواع نظرة وصفية لاغير يسودها الاعتقاد بثبات الانواع وعدم تغيرها منذ ان ظهرت على العالم مجهزة تجهيزا كاملا على ما نراها عليه الآن،ستحتفظ به فى المستقبل كما هو ، فالنسل ثابت في الزمان و المكان ، في حين ترى نظرية التحول ان كل نوع شتق من نوع سابق عليه ، هو نفسه مشتق من نوع ابسط منه ، وهكذا الى نهاية سلسلة البساطة العضوية ، ومعنى هذا ان الانواع بالنسبة الى نظرية الثبات منفصل بعضها عن بعض ولا صلة بينها ، اما بالنسبة الى نظرية التحول فان الانواع متصلة تربط ما بينها صلة القرابة ، ولانصار هذه النظرية الاخيرة ادلة كما يسمونها منها ما يعتمد على : (١)

أ ـ **الجغرافية الحيوية** : تعيش الآن في مياه كل من جانبي (بورخ باناما) حيوانات بحرية، بعض انواعها متماثل في كلا الجانبين، وبعضها الأخر مختلف قليلا في كلا الشطين ايضا . واذا علمنا ان هذا البرزخ قد برز وفصل بين البحرين فى الحقب الثالث، فان ابسط التفسيرات عندئذ هو ان الاختلاف فى الانواع فى كلا الشطين يرجع الى ان الحيوانات البحرية فى كل شط قد تطورت على حدة بعد بروز البرزخ . ويمكن ان نقول مثل ذلك بالنسبة الى جميع الحيوانات والنباتات الموجودة الآن فى مختلف القارات

---

1) J. Carles : Le Transformisme P. 26

والمرر بعد انفصال بعضها عن البعض الآخر في الاحقاب الجيولوجية المختلفة .

ب ـ **التشريح المقارن** : ان المقارنة البسيطة بين الاطراف الامامية لدى الانسان والحصان والخفاش تبين لنا انها اطراف متماثلة رغم تباين وظائفها لدى هذه الانواع الثلاثة. فأمكنة اقترانها بالاجسام متماثلة وعظامها متماثلة مع نوع من الاختلاف . وابسط تفسير لهذا الاختلاف هو ارجاعه الى اختلاف الوظائف التى استعملت نفس المادة . فتحولت الاطراف الامامية من التماثل الى الاختلاف على مقتضى الوظائف التى تؤديها لدى هذه الانواع الثلاثة . ويقال مثل هذا في بقية الحيوانات الاخرى .

جـ ـ **علم المستحاثات** : ان بقايا الكائنات الحية في صورة مستحاثات على قلتها تعطينا فكرة واضحة على اشتقاق بعض الكائنات من بعضها الآخر يصعب انكارها . ولناخذ على سبيل المثال مختلف الاطوار التي مر بها الحصان . فقد تم اكتشاف سلسلة من اجداد الحصان في امريكا مكنت العلماء من ان يتعرفوا الى مختلف الاطوار التى مر بها الحصان خلال ٥٠ مليون سنة تقريبا في الحقب الثالث . كان قده في بدايتها مثل قد الثعلب ثم راح قده يتزايد الى ان صار على ما هو عليه الآن . و كان ذا خمس اصابع فصار ذا اصبع واحدة . وكانت اسنانه تشبه اسنان الحيوانات اللاحمة لانه كان ياكل اللحم والعشب ، فصارت اسنانه مماثلة لاسنان الحيوانات المعتشبة .

د ـ **علم الاجنة** : ان علم الاجنة يبين لنا ان جنين اي نوع يمر بجميع المراحل التي يمر بها جنين النوع الادنى منه ، بحيث ان الحياة الجنينية الفردية ليست الا خلاصة لمختلف الاطوار التى مر بها النوع . حتى قال بعضهم «ا ن الانسان لا يصير انسانا الا بعد ان يكون قد اجتاز مراحل التعضي التي تجعله مماثلا للاسماك ثم للزواحف واخيرا للطيور والثدييات (١) . غير ان هذه الاعتبارات التي يعتمد عليها انصار نظرية التطور ليست في الحقيقة ادلة بالمعني الصحيح و انما هي مجرد دلائل لا يمكن فهمها الآن الا على ضوء نظرية التطور

Cité par E. Guyenont : l'Origine des Espèces P. 47

٨ - رأي لامارك

Lamarck ١٧٤٤ ــ ١٨٢٩ . يرى لامارك ان في جميع شعب الكائنات الحية ميلا الى الرقي . غير ان التدرج في هذا الرقي كان يمكن ان يكون منتظما لو لم تعمل تغيرات شروط الحياة على افساد تدرج التركيب الصاعد في التعضي ، مما حاد بالتطور عن مجراه الاصلي المباشر . ذلك ان تغير شروط العيش يخلق للحيوان حاجات جديدة يجب عليه ان يرضيها و الا هلك . ولذلك تراه يكتسب عادات جديدة ويتعود على استعمال بعض الاعضاء التي تنمو بمقتضى الاستعمال و يهمل بعض الاعضاء الاخرى التي تضمر بمقتضي عدم الاستعمال . بحيث ان الوظيفة هي التي تخلق العضو عن طريق التعود . وعلى مر الازمنة تصبح هذه التحولات وراثية فتبقى بعد زوال الشروط التي اقتضتها . مثال ذلك اسلاف الزرافة فقد اضطرت هذه الاسلاف الى الحياة في ارض غير معشبة ، مما اجبرها على رعي اوراق الاشجار . فكانت تعمل جاهدة على بلوغ هذه الاوراق ، فاستطالت اعناقها تدريجيا بمفعول التعود و الوراثة اي وراثة التحولات المكتسبة بواسطة العادة .

مناقشة

ومن دون ان نعتمد كثيرا على النقد البسيط الموجه لهذه النظرية والقائل بان نظرية لامارك لو صحت لكانت صغار الزرافة تهلك لانها لاتصل الى الاوراق التي تصل اليها امهاتها ، فاننا نستند الى نقد اكثر رجاحة وهو القائل بان معطيات الوراثة لم تثبت بعد امكان انتقال الخصائص التي يكتسبها السلف الى الخلف . وعلى هذا فان نظرية التحول لايمكنها ان تعول على نظرية وراثة الخصائص المكتسبة .

٩ – رأي داروين

Darwin «١٨٠٩ - ١٨٨٢» ، ويرى داروين اننا نلاحظ بين افراد جميع الانواع فروقا فردية كثيرة وخفيفة نجدها لدى اولاد الوالد الواحد ، مما يدلنا على انها

منهل بواسطة الوراثة . و من هذه الفروق ما هو نافع ومنها ما هو غير نافع ، وسبب هذه الفروق غير معروف . غير ان داروين يميل الى الاعتقاد بانها ترجع الى الاستعمال وعدمه ، رغم اعترافه بان كثيرا من التحولات المتماثلة قد تحدث فى عضويات خاضعة لشروط مختلفة ، و بان كثيرا من التحولات المختلفة قد تعانيها الافراد الموضوعة فى شروط متماثلة . وقد عرف داروين ان مربي الحمام ينتخبون من بين الحمام الازواج التي تتمثل فيها الخاصية التي يطلبونها . وكانوا يستمرون في هذا الانتخاب الاصطناعي الى ان يحصلوا على نوع من الحمام تتمثل فيه الخصائص المطلوبة الى اقصى درجة بعد زوال جميع انواع النقائص . وعند ما اطلع داروين على نظرية (مالتس) فى تزايد السكان زيادة هندسية فى حين تزيد كمية المواد الغذائية زيادة عددية فقط ، علم ان تزايد السكان يتسبب فى نشوب صراع من اجل البقاء يكون اساسا لمبدأ الانتخاب الطبيعي و من بين جميع التحولات الممكنة فان التى تساعد على الفوز في هذا الصراع تمكن اصحابها من البقاء والتكاثر . واما التى لا تساعد على الفوز في الصراع فان مآل اصحابها الهلاك و الفناء . فبقاء الاصلح عن طريق اكتساب الخصائص الفضلى بواسطة الوراثة هو اساس نظرية التطور عند داروين . مثال ذلك ان الحيوان المجتر ان كان ذا قرن اطول استطاع ان يحتفظ لنفسه بالبقاء . فاذا ترك خلفا بدون هذه الخاصية كان التطور منعدما و كان الانتخات غير مجد ، اما اذا ورث الخلف قرونا طويلة ، فان بعضه يكون ذا قرون متوسطة بينما يكون البعض الآخر ذا قرون اكثر طولا ، فتفنى الفئة الاولى و تبقى الفئة الثانية ، اذا ما ورث خلفها قرونا طويلة راحت هذه القرون تتدرج فى التحسن و الاكتمال خلال الاجيال العديدة التالية.

مناقشــة

لا شك ان طلب التوازن بين الحيوانات يجعل بعضها يفني البعض الآخر . غير ان الصراع من اجل البقاء ليس هو الطريقة الوحيدة التى يستعملها طلب التوازن هذا . ذلك ان هناك عوامل كثيرة تتدخل في الاحتفاظ بعدد معين من افراد النوع الواحد.

من بينها المجال الحيوي وتغير شروط الحياة نتيجة للكوارث الطبيعية التى لا تقيم وزنا للانتخاب الطبيعي . كما ان الفروق الفردية لا تحدث بالمقدار الذي يظنه داروين حتى يقوم الانتخاب بالدور الذي ينسبه اليه صاحبه (١)

١٠ ـ الداروينية الحديثة

وقد حاول بعض العلماء ان يجدوا تفسيرا آخر للتطور يتمثل فى **التغيرات الفجائية** من بينهم هوغو دوفريس Hugo de Vries ١٨٨٦ الذي اجرى تجاربه على نبتة (الاينو تيريا لاماركيانا) ومورغان Morgan الذي احدث تغيرات افتجائية في نسل ذبابة الخل . وقد استعمل هذان العالمان طريقة التناسل الطبيعي . اما موللر H.J. Muller فقد حصل على التحول الافتجائي بمفعول الاشعة السينية فى الصبغيات . ولهذه التغيرات الافتجائية خصائص : منها انها تحدث فجأة وتامة من الوهلة الاولى ، وتظهر على فرد او بعض الافراد من بين عدد كبير موضوع فى نفس الشروط ، مما يتعذر معه ارجاعها الى تغيرات الوسط . وقد تتناول اي عضو من الاعضاء من الجسم عن طريق الزيادة فيه او الانقاص منه او ازالته تماما . وبما ان هذه التغيرات الافتجائية انما تحدث بتغيير احدى الصبغيات او احد المورثات فهي بطبيعة الحال وراثية . ويمكن ان نحصل بواسطتها على انواع جديدة .

مناقشـــة

ان التغييرات الافتجائية مهما كانت حاصلة ، فانها لاتستمر فى البقاء الا اذا تم عزل الافراد التي تحصل لها واقتصر التزاوج عليها لا غير . هذا علاوة على ان جل الافراد المتغيرة تميل الى الكمون والانقراض الا فى بعض الاحوال الخاصة .

١١ ـ اللاماركية الحديثة

وقد وجدت نظرية لامارك انصارا جددا من بينهم العالم السوفياتي ميتشورين Mitchourine ١٨٥٥ ــ ١٩٣٥ الذي تكونت حوله المدرسة الميتشورينية التي

1) E. Guyenot · L'Origine des Espèces Chap. V

، ومن بعده عالم سوفياتي آخر هو ليسنكو Lyssenko ويرى انصار هذه المدرسة ان الخصائص المكتسبة تنتقل بالوراثة . وزعموا انهم يثبتون ذلك بالتجربة عن طريق التطعيم بين انواع مختلفة، مما ينتج عنه انواع جديدة من النباتات . ويرى ليسنكو ان الصبغيات لا يمكنها ان تنتقل من الاصل الى الفرع المطعم ولا من هذا الى ذاك . مما يدل على ان لجميع اجزاء الجسم الحي خاصية التوريث خلافا لما تعتقده المدرسة المورغانية التي تقصر هذا التوريث على المورثات الموجودة في الصبغيات و التي لا تتأثر بالتغيرات التي يعانيها الجسم . بحيث ان جميع التحولات التي يمكن ان تحدثها الشروط الخارجية في الجسم تبقى تحولات فردية لاتنتقل الى النسل ، اما الميتشورينية فانها على العكس من ذلك تؤكد وراثة الخصائص التي يكتسبها الفرد اثناء حياته ، ومعنى هذا انه يمكن التأثير في الانواع وتغييرها عن طريق التأثير في الافراد اثناء النمو بوضعها في شروط خاصة لاتستجيب للمقتضيات الطبيعية فتزعزع وراثتها وتتخلى عنها وبالتالي تغير من امرها ، لتتكيف من جديد مع الوضعية الجديدة حتى اذا ما حصل هذا التكيف انتقل بالوراثة الى الانسال فيما بعد ، ويؤكد انصار المدرسة الميتشورينية انهم حصلوا على نتائج حاسمة منها تحويل القمح الربيعي الى قمح خريفي و القمح الصلب الى قمح هش ،،، الخ (١) .

مناقشــــة

ان وراثة الخصائص المكتسبة مازالت مفتقرة الى ادلة حاسمة ، وكل ما يمكن ان تعتمد عليه نظرية لامارك انما هو ضعف الحجج الداروينية التي تتجاهل تأثير الوسط في جسم الكائن الحي ، اذ ان كثيرا من الظواهر التحولية تبقى غير مفهومة ولو بصفة نظرية اذا لم نعتمد في تفسيرها نظرية لامارك

١٢ ـ علم الاحياء وما بعد الطبيعة

ان دلائل التطور التي مرت بنا والتي لم تبلغ بعد درجة الادلة في الاقناع تجعلنا

1)J. Rostard : Les grands courants de la biologie Chap. III

نقبل فكرة التطور كمجرد نظرية على العلم ان يتحقق منها فى المستقبل . غير ان بعض المفكرين قد عمدوا الى تجاوز حدود العلم و راحوا يتخذون من نظرية التطور دليلا يسندون اليه مفاهيمهم الفلسفية ، وهذا ما فعله الماديون عندما زعموا ان فى نظرية التطور من الشواهد ما يمكننا من التخلي عن فكرة ذلك الانسان الذي يكون الله قد خلقه على صورته ، اذ ان نظرية التطور تعلمنا ان الانســان ليس سوى حيوان متطور عن سلسلة حيوانات دنيا ، ادناها مجرد نتيجة لمركب كيميائي فيزيائي عناصره من المادة الجامدة . و بهذا يكون الماديون قد نظروا الى الانسان من خلال تاريخه ففسروا الحياة بالمادة . واما الروحيون فانهم يجدون في نظرية التطور دليلا على ان المادة فى رقي مستمر من حالة الجمادية الى حالة التحرر منها ، بحيث يكون التطور مظهرا لعملية الخلق التى تتم عبر الزمان والمكان ، والتى تتدرج شيئا فشيئا نحو الحالة الروحانية الخالصة ، كما يرى ذلك تايلار دو شاردان Teilhard de Chardin غير اننا نلاحظ ان مثل هذه النظريات هي ، مثلما يقال ، من الدرجة الثانية ، اى نظريات ميتافيزيقية بحتة تتجاوز حدود العلم وتدخل فى نطاق الصراع بين المادية والروحانية ، او محاولة التوفيق بينهما كما نجد ذلك لدى جمال الدين الافغانى فى كتابه «الرد على الدهريين» ولدى تايلاردو شاردان فى مختلف مؤلفاته .

المراجـــع :

داروين : اصل الانواع : تعريب اسماعيل مظهر مكتبة النهضة ، بيروت - بغداد .
جمال الدين الافغاني : الرد على الدهريين . مكتبة الخانجي - مصر .

Caullery : Les conceptions modernes de l'hérédité
E. Rabaud : L'Hérédité
E. Guyénot : L'Origine des epèces
J. Rosland : Les grands courants de la biologie
J . Carles : Le transformisme (que sais - je ?)
J. E. Charon : Récentes découvertes sur la matière et la vie
LAMARCK Philosophie Zoologique. Bibiothèque 10 18 Paris

الباب الأربعون

التاريخ

١ علمية التاريخ - ٢ خصائص الحادثة التاريخية - ٣ بناء الحادثة التاريخية - ٤ حدود الموضوعية فى التاريخ ٥ التركيب التاريخي - ٦ الصيرورة التاريخية .

١ - علمية التاريخ

يمكننا ان نعرف التاريخ بانه : علم الحوادث البشرية الماضية . غير انه تقوم امام اعتبار التاريخ علما بالمعنى الضيق لهذه الكلمة عدة صعوبات منها

أ - تعذر ملاحظة الحادثة التاريخية من حيث هي حادثة ماضية تم وقوعها .

ب - انعدام الموضوعية في تفسيرها لصعوبة تخلص المؤرخ من النظرة الذاتية التي يفرضها عهده او وطنه او الطبقة التي ينتمي اليها ، فهو لايستطيع ان يعيش الحادثة الماضية الا من خلال القيم والاهتمامات السائدة لديه .

ج - استحالة اجراء التجارب على الماضي ، مما يتعذر معه الوصول الى القوانين ، فيصعب على المؤرخ ان يفسر الحادثة التاريخية تفسيرا علميا .

هذه بعض الصعوبات التى تقوم عقبة كأداء امام اعتبار التاريخ علما كبقية العلوم الدقيقة التي مرت بنا ، غير ان هـذا لايعني ان هذه الصعوبات غير قابلة للتذليل ، بل هي مصاحبة لخصائص الحادثة التاريخية لاغير .

٢ - خصائص الحادثة التاريخية

ان الحادثة التاريخية فى جوهرها :

أ - حادثة اجتماعية . بحيث ان الحوادث الفردية لا تدخل فى عداد الحوادث التاريخية الا اذا تمكن اصحابها من التاثير بها على سير الحوادث الاجتماعية، اما عن

طريق احداث تقاليد جديدة ، كما يحدث ذلك في الفن والعلم والدين والتقنية ، واما عن طريق توجيه الجماعات كما يفعل رجال الحكم. ومعنى هذا ان الحادثة لا تكون تاريخية الا اذا شمل صداها مجتمعا باسره مهما كان هذا المجتمع كبيرا او صغيرا .

ب ـ حادثة فريدة لها مكان وزمان خاصان . فهي ليست مثل الحادثة العلمية التي يمكن تكرارها او ملاحظتها مرة اخرى من جديد ، والتي يمكن ، ان لم يجب ، فصلها عن الزمان والمكان . بحيث يمكننا ان نقول ان الحادثة التاريخية اذا ما فقدت عنصري الزمان والمكان فقدت معهما صفتها التاريخية .

ج ـ حادثة تعرف بطريقة غير مباشرة ، بخلاف الحادثة العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة والتجريب . فالمؤرخ لا يرى الحادثة التاريخية وانما يقف على آثارها وينطلق من هذه الآثار لأعادة بناء الحادثة التي يريد استجلاء امرها .

٣ - بناء الحادثة التاريخية

واذا كانت الحادثة التاريخية تفلت من الملاحظات المباشرة ، فانها تترك آثارا ووثائق يستطيع بها المؤرخ ان يبنيها من جديد . وغالبا ما تكون هذه الوثائق متمثلة في الاخبار التي تكون قد روتها الاجيال السالفة غير ان الاخبار كما يقول ابن خلدون « اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق» ، ومعنى هذا ان المؤرخ لايقبل الشواهد الماضية الابعد نقدها ، منها : المباني والادوات والاسلحة وقطع النقد والسجلات المختلفة الخ ... وحتى يتحقق المؤرخ من صحة الوثائق التي يعتمدها يجب عليه ان ينقدها نقدا خارجيا يتناول صورة الوثيقة ، لمعرفة ما اذا كانت الوثيقة لا تزال محتفظة بهيأتها الاولى ، واذا لم يحدث بها اي تغير او تغيير ، ولمعرفة الطريقة التي تم بها صنعها ، من اجل الوصول الى مصدرها ، وينصب هذا النقد على الخط واللغة والاشكال والمصادر الى الخ ... ثم يتعين عليه ان ينقدها نقدا داخليا يتناول مضمون الوثيقة

اي دلالتها . ويستعمل فيه المؤرخ القياس التمثيلي الذي تستمد مقدماته الكبرى من علم النفس العام للوصول الى الاحوال النفسية التي يكون قد مر بها واضع الوثيقة . ذلك انه بعد معرفة دلالة الوثيقة يجب التساؤل عماذا اراد صاحبها ان يقول؟ وهل كان اعتقاده صحيحا؟ الى غير ذلك(١)ويكون المؤرخ فى كل ذلك محتاجا الى الاستعانة ببعض العلوم المساعدة ، كعلم الآثار، وعلم الكتابات القديمة والحديثة ، ومعرفة اللغات القديمة والحديثة ، والعلوم اللغوية بصفة عامة.ورغم قيام المؤرخ بهذين النوعين من النقد فانه يبقى معرضا لمزالق اخرى منها : وحدة المصدر. فقد يكون الخبر المتواتر منقولا عن مصدر واحد . وحتى يكون الخبر صحيحا يجب ان يرد من مصادر مختلفة متباينة . ومنها وحدة المشرب اذ قد يرجع اتفاق الاخبار رغم اختلاف مصادرها الى وحدة الاعتقاد الجماعي السائد ، مما يؤدي الى الاتفاق على الخطأ ، ومنها استبعاد بعض الحوادث التي وقع تفسيرها خطأ فى الماضي ، والتى يمكن الآن تفسيرها علميا . ومنها فقدان الوثائق الهامة فليست ، الآثار الباقية هي دائما العناصر الكافية التى تتركب منها الحادثة اذ قد تتلف العناصر الهامة منها عفوا او عمدا . ومنها النزعة الموضوعية التى قد تمنع المؤرخ من التعاطف مع الحادثة التى يدرسها . ومنها اخيرا النزعة الذاتية التى تبالغ فى التعاطف مع الحادثة الى درجة تجعل المؤرخ يضفي عليها ميوله ورغباته .

٤ ـ حدود الموضوعية فى التاريخ

ان المؤرخ عندما يكتب التاريخ لايستطيع ان يتخلص من التعسف فى الاختيار الذي يخص به بعض الحوادث دون بعض ، اذ معياره الوحيد في التمييز بين المهم والاهم انما هو الاهتمام الذي يوليه لنوعيتها . وهذا الاهتمام نفسه قد يكون شخصيا ، وقد يكون جماعيا ، بحيث ان قيمة الحوادث التاريخية انما تستمد حقيقتها من القيم التى يؤمن بها المؤرخ على حدة ، او التي يفرضها عليه المجتمع الذي ينتمي اليه . فقد اصبحنا اليوم نهتم بالحوادث التاريخية ذات الطابع الجماعي التى يتجلى فيها مفعول الجماعة كلها بينما

---

(1) Langlois et seignobos : Introduction aux etudes historiques P. 44 - 50

كان اسلافنا يولون اهتمامهم الاكبر الى اعمال الافراد من ملوك وامراء . كما صرنا نميل اليوم الى العناية بالحوادث الاقتصادية في الماضي في حين كان الجل من اسلافنا لاتلفت انظارهم الا الحوادث الدينية . ولعلنا لانخرج عن جادة الصواب اذا ما قلنا ان المؤرخين الاستعماريين الذين كتبوا تاريخ المستعمرات انما كتبوا في الواقع تاريخ النظـــام الاستعماري الحاكم . فقد سجلوا آثار النظام الاستعماري أكثر مما سجلوا تأثر المستعمرين المحكومين بهذا النظام ومعاناتهم له . كما انهم عمدوا الى ابراز مزايا النظام الاستعماري واهملوا بصفة شعورية او لاشعورية معاناة المحكومين لهذا النظام والصعوبات التى وضعت امامهم للتحرر من السلطة الاجنبية ، فى حين ان اهالي البلاد المستعمرة لايرون فى (مراكز التعمير ومظاهره) الا وسائل مشؤومة لأخضاعهم والتسيطر عليهم . فهذا المثال البسيط يعطينا فكرة واضحة عن حدود الموضوعية في التاريخ ويبين لنا انها حدود ضيقة جدا ، حتى اذا ما تجاوزنا هذا النوع من الامثلة الى النظرة العامة التى ينظر بها المؤرخ الى الحوادث التاريخية وجدناه لايستطيع ان يأخذ من التاريخ (اية عبرة) لانه لايستمد فلسفته ولا قيمه من التاريخ، بل هو الذي يضفي هذه الفلسفة وهذه القيم على التاريخ مما جعل المؤرخين النازيين والصهيونيين يرون ان لكل جيل الحق فى النظر الى التاريخ نظرة تتفق مع حاجاته الوطنية . وفى هذا دلالة كافية على الدور الهام الذي تقوم به النزعة الذاتية فى النظر الى الحوادث التاريخية ، مما يتعين معه على المؤرخ النزيه ان يكون اشد يقظة وانتباها الى المزالق التي تعترض سبيله .

٥ - التركيب التاريخي

وبعد الانتهاء من بناء الحادثة التاريخية عن طريق نقد الوثائق ، يتعين على المؤرخ ان يربطها بالحوادث السابقة و اللاحقة ربطا سببيا ليتمكن من تفسيرها . فيتخيل مجرى الحوادث كما لو كان مماثلا لمجراها الآن . يقول ابن خلدون «ان الماضي اشبه بالآن من الماء بالماء» . ويرتبها فى مجموعات مماثلة لما يشاهده فى الواقع حسب

طابعها السياسي او الديني او الاقتصادي ، او حسب ترتيبها الزمني او الجغرافي او المنطقي ويصنفها في عهود . واذا ما وجد في ترتيب الحوادث بعض الفجوات عمد الى اكمالها عن طريق الاستدلال . حتى اذا ما انتهى من كل ذلك عمد الى العرض ، اي عرض اهم الحوادث ذات المفعول الحاسم .

غير ان المؤرخ في الواقع لايكتفي بعرض الحوادث ، بل انه يطمح الى تفسيرها اي بيان الاسباب التي حتمتها . واذا تذكرنا ماسبق لنا من ان الحتمية العلمية تعني ان العلل الواحدة تنتج دائما معلولات واحدة علمنا ان مثل هذه الحتمية لايمكن تطبيقها على الحوادث التاريخية لانها بالتعريف حوادث خاصة يتلو بعضها البعض عبر الزمان و المكان ولا تتكرر ابدا ، في حين ان العلم يتجاوز الزمان و المكان ليصل الى الثبات في العلاقات عند وحدة الشروط ، ومن ثم الى القوانين التى تتجاوز مجرى الحوادث ، بحيث يمكننا ان نتوقع نتيجة معينة عند وقوع ظاهرة معينة . ومن هنا نستطيع ان نقول ان الروح العلمية تتطلب التعميم والتجريد بمقدار ما تطلب الروح التاريخية التخصص والتعيين وعلى هذا يكون لكل حادثة تاريخية خاصة تفسير خاص،وبالتالي لايمكن اجراء التجريب عليها ، اذ لايمكن احداثها من جديد لمعرفة الشروط التي انتجتها .

ومع ذلك فان بعض المؤرخين ومن بينهم (مارك بلوخ) Marc Bloch قد وجدوا في التاريخ المقارن ما ينوب مناب التجريب . من ذلك ان المقارنة بين تاريخ المجتمعات الاقطاعية في فرنسا وانكلترا والمانيا واليابان قد بينت ان الاقتصاد الريفي كان في جميع هذه الاحوال شرطا لقيام المجتمع الاقطاعي، وان نمو التجارة والصناعات هو السبب في القضاء على النظام الاقطاعي . ومعنى هذا ان التاريخ اذا ماارتفع فوق تفاصيل الحوادث من اجل الوقوف على الخطوط الكبرى التي تنتظم فيها الحوادث انتظاما سببيا ، فانه ينهج منهج علم الاجتماع ، فلا يعود يتتبع الحوادث في تفاصيلها فيخرج بذلك عن اطار موضوعه هذا علاوة على ان المؤرخ ، امام تشابك الاسباب والمسببات في مجرى التاريخ ، لايستطيع ان يعزل الاسباب الحاسمة ، بالدقة التي يبلغها العالم الفيزيائي او الكيميائي عندما يحدثان

جملة معزولة من الاسباب والمسببات بمقدار محدود . وحتى اذا ما استطاع المؤرخ ان يعلل الحوادث الماضية وان يرجع مثلا حربا ما الى الى اسبابها الاقتصادية او السياسية او الدينية ، فانه لم يكن بامكان احد ان يتنبأ بيوم وقوعها ولا بكيفية تطورها، على غرار ما يتنبأ العالم الفلكي بالكسوف والخسوف . لكن هذا لايدفعنا ابدا الى الاعتقاد بان الحوادث التاريخية تتبع الصدفة في وقوعها وتطورها، بل كل ما في الامر، ان الحوادث التاريخية اما ان تفسر باسبابها الجزئية وعندئذ يرجعها المؤرخ الى اثر الافراد والتقائهم غير المتوقع فيكون للصدفة حظها الوافر ويتعذر التفسير ، واما ان تفسر بالظروف التي تحيط بالافراد وتؤثر عليهم بحيث ان هذه الظروف تفعل مفعولها مع اي فرد من الافراد . وبهذا تضيق حدود الصدفة في التاريخ .

٦ - الصيرورة التاريخية

لكن بعض المفكرين لم يكتفوا بمعرفة الماضي على ضآلتها بل تطاولوا الى معرفة المستقبل، واعتقدوا ان في التاريخ تطورا موجها يمر، ضرورة ، بمراحل معينة وفقا لترتيب محدد يمثل نوعا من الترقي يمكن الكشف عن دلالته ، ووضعوا بذلك فلسفة للتاريخ . من بينهم :

أ - **اوغست كونت** : الذي يرى ان تطور العقل هو الذي يدفع بالانسانية الى التقدم والرقي . فالحوادث الماضية تبين لنا ان الانسانية قد مرت بمراحل ثلاث هي : **المرحلة اللاهوتية** التى اعتمد فيها تفسير الحوادث على القوى السحرية ثم على قوى الآلهة واخيرا على قدرة الله . و **المرحلة الميتافيزيقية** التى يستند فيها التفسير الى قوى مجردة محايثة لمختلف الكائنات تحدث من تلقاء نفسها مختلف الظواهر التى تقع تحت الملاحظة ، واخيرا و **المرحلة الوضعية** التى عدل فيها التفسير عن طلب العلل المطلقة الى الوقوف على قوانين الحوادث اي العلاقات الثابتة بينها ، عندما ظهرت العلوم الوضعية ابتداء من علم الفلك الى علم الاجتماع الذي يمكنه ان يضع حدا للفوضى الاجتماعية و السياسية التى كانت تتخبط فيها الانسانية نتيجة للفوضى

العقلية في المرحلتين السابقتين .

ب ـ **هيغل** : الذي ذهب الى ان التاريخ ليس الا مجموعة المظاهر التى تتجلى فيها **الفكـــرة** اثناء تطورها الجدلي . على اساس ان **الفكـــرة** هي دلالة هذا التطور وهي التى توجه العالم وشعوبه . وليس صراع هذه الشعوب الا وسيلة تتحقق بها الفكرة كما ان الدولة ليست الا تجسيما للفكر الكلي . ويرى هيـغل ان رجال التاريخ يبدون مدفوعين من دون شعور منهم الى تحقيق امور لم يقصدوا اليها لكنها ذات دلالة عظيمة. ويتمثل تطور الفكرة فى **المجاوزة** التي هي جوهر **جدلية التاريخ** والتي تؤدي الى تحقيق الشعور بالحرية ضد جميع انواع القهر والالزام .

ج ـ **كارل ماركس** : الذي بين ان تطور الحوادث التاريخية كان وسيبقى دائما تابعا لتطور الاحوال الاقتصادية . وقد اقام **جدلية تاريخية** تعتمد على علاقة الانسان بالطبيعة وعلى العلاقات الموجودة بين الطبقات الاجتماعية ، بحيث ان طريقة انتاج الحياة المادية تؤثر في مجموع اطوار الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية .

المراجـــع :

ج هـورس : قيمة التاريخ ترجمة الشيخ نسيب وهيبة الخازن .

اسد رستم : مصطلح التاريخ . منشورات المكتبة العصرية . صيدا - بيروت .

قسطنطين زريق : نحن والتاريخ . دار العلم للملايين .

حسن عثمان : منهج البحث التاريخي . دار المعارف مصر

عبد الحميد صديقى : تفسير التاريخ : الكويت .

ر . ج كولنجوود : فكرة التاريخ . ترجمة محمد بكير خليل - القاهرة .

لانجلوا وسينوبوس : المدخل الى الدراسات التاريخية . ضمن : النقد التاريخي ، ترجمة عبدالرحمن بدوي . دار النهضة العربية القاهرة .

ابن خلدون : المقدمة . طبعة علي عبد الواحد وافي . القاهرة .

Marrou : De la connaissance historique

Marc Bloch : Apologie pour l'histoire ou metier d'historien A. Colin Paris

Raymond Aron : Introduction à la philosophie de l'histoire. Gallimard.

Raymond Aron : la philosophie critique de l'histoire.

الباب الحادي والأربعون

علم الاجتماع

١ موضوع علم الاجتماع ـ ٢ نوعية الحادثة الاجتماعية
٣ منهج علم الاجتماع - ٤ مناقشة منهج دوركايم
٥ اقسام علم الاجتماع .

١ ـ موضوع علم الاجتماع

لقد رأينا ان التاريخ يهتم بالحوادث الماضية من حيث هي حوادث خاصة ويبحث عن اسبابها فى حدود معينة من الزمان والمكان ، اما علم الاجتماع فانه يتجاوز الحدود المكانية والزمانية ، ويطلب العلاقات العامة الثابتة بين الحوادث التى تقع فى المجتمعات عبر الزمان و المكان ، وتتمثل هذه العلاقات العامة الثابتة ، اي القوانين ، في وحدة العادات والمعتقدات لدى مختلف الامم المتباعدة فى الزمان والمكان عند وحدة الشروط الاجتماعية ، بحيث يمكننا ان نقول ان الشروط الاجتماعية المتماثلة تحدث ظواهر اجتماعية متماثلة ، فعلم الاجتماع اذن هو علم الحوادث الاجتماعية (اي المؤسسات والاخلاق والمعتقدات التى تظهر في فئة بشرية) و الكشف عن قوانينها .

وليست دراسة الحوادث الاجتماعية امرا حديث العهد . فقد تعرض لها افلاطون فى (جمهوريته) وارسطو في (سياسته) والفارابي فى (مدينته الفاضلة) و لاسيما ابن خلدون فى (مقدمته) وفيكو Vico و مونتيسكيو Montesquieu و روسو Rousseau و سان سيمون Saint Simon . غير ان (اوغست كونت) هو الذي جعل من الدراسات الاجتماعية علما موضوعه : الحوادث الاجتماعية و منهجه تفسير الظواهر الاجتماعيه بمثلها ، هدفه اكتشاف القوانين التى تخضع لها حياة المجتمعات وحياة الافراد في المجتمع .

٢ - نوعية الحادثة الاجتماعية

ان الحوادث الاجتماعية تمثل نوعا خاصا من الحوادث لايشتبه بغيره ولا يفسر به ،

خلافا لما ذهب اليه (تارد) G. Tarde (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤) من ان الحوادث الاجتماعية مادامت صادرة عن فئة من الافراد ، فان شعورات هؤلاء الافراد هي التى تفسرها وفقا للقوانين النفسية التى يتبعها التقليد ، غير ان الملاحظة تبين لنا ان سلوك الفئة الاجتماعية ليس نتيجة للجمع بين سلوكات الافراد الذين يؤلفونها . اذ الفئة المتظاهرة مثلا تبدي من الحماس ما لا يستطيعه كل فرد من افرادها على حدة ، كما ان للفئة حتى فى حالة هدوئها واستقرارها طرقا مشتركة بين افرادها فى التفكير والسلوك الخلقي ليست ناتجة عن الضمائر الفردية ، بل هي تفرض نفسها على هذه الضمائر كما لو كانت حقيقة من نوع خاص .

غير ان هذه الحقيقة الاجتماعية ترجعها المدرسة الماركسية الى البنية الاقتصادية التى تكون عليها الفئة الاجتماعية، فى حين ان المدرسة الدوركايمية ترى فيها (ضميرا جميعا) يتجاوز ضمائر الافراد دون ان تضفي عليه هذه المجاوزة وجودا ميتافيزيقيا ، ومهما كان وجود الضمير الجمعي متوقفا على وجود الضمائر الفردية ، فان طبيعته تختلف عن طبيعة مجموع الضمائر الفردية عند انفرادها . وتتجلى آثار هذا الضمير الجمعي في مختلف المؤسسات المعنوية وحتى المادية ، مثل البنايات و القوانين المكتوبة ، وتفرض نفسها على الضمائر الفردية ، مما جعل (دوركايم) يتخذ من صفة الذي تمارسه الظاهرة الاجتماعية ميزة لحقيقتها ودليلا يرشد الى نوعيتها الخاصة

فالحادثة الاجتماعية اذن حادثة جماعية اي انها ليست جمعا بين حوادث فردية وليست مبدأ كليا ، بل هي خاصة بفئة معينة ، مثل المبادىء التشريعية ، كما انها ليست قانونا عاما يشمل جميع افراد الفئة ، اذ اللغة العربية مثلا لايعرفها الصبيان الرضع من العرب ولا المصابون منهم بامراض الكلام وهي حادثة قسرية اي انها مشفوعة بالجزاء الذي قد يكون ثوابا وقد يكون عقابا ، لتثبيت العادات الخلقية والقضائية واللغوية والدينية الخ ... (١) .

---

١) دوركايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، الترجمة العربية ، الفصل الاول .

٣ - منهج علم الاجتماع

واذا تقرر ان الحوادث الاجتماعية حقائق ثابتة ، فان المنهج الذي يستخدمه علم الاجتماع فى دراستها انما هو المنهج الاستقرائي ، اي المنهج التجريبي الذي تستخدمه العلوم الطبيعية مع تكييفه قليلا وفقا لطبيعة الحوادث الاجتماعية ، وقد وضع دوركايم (قواعد المنهج فى علم الاجتماع) وهي كما يلي :

أ - يتعين على العالم الاجتماعي ان يثبت وجود الحادثة الاجتماعية ، اما بان يقوم هو نفسه باجراء تحقيق فيها ، واما بان يعتمد فى ذلك على التاريخ والايتنوغرافيا وينبغي له من اجل ذلك ان يتحلى بروح العالم الفيزيائي والكيميائي ، بمعنى انه يجب عليه ان يعتبر الحوادث الاجتماعية **اشياء** فيتناولها من الخارج بدون اية فكرة مسبقة ويعرضها بصفة مميزة خارجية دقيقة ويجمع ما بينها تبعا لميزاتها المشتركة .

ب - وعليه بعد ذلك ان يكتشف العلاقات الثابتة اي **القوانين** بين الحوادث الاجتماعية التى اقامها . فيتحاشى التفسير بالعلل الغائية ، ولايعتمد الا التفسير بالعلل الفعالة ويجب عليه ان يبحث عن علة الحادثة الاجتماعية في الحوادث الاجتماعية السابقة فيفسر الحادثة الاجتماعية بحادثة اجتماعية اخرى

ج - وحتى يتحقق من الفرض الذي يقدمه لتفسير الحادثة الاجتماعية يجب عليه ان يعمد الى **طريقة التلازم فى التغير**. ولئن كان التجريب هنا امرا غير ممكن ، فان العالم الاجتماعي يستعين فى تحقيق الفرض بالتاريخ المقارن . فيتناول المجتمعات فى امكنة وأزمنة مختلفة ، فيلاحظ كيف ان الظاهرة المعينة تتغير تبعا لتغير ظاهرة اخرى معينة . ومن هنا يتبين لنا ان منهج علم الاجتماع هو بالدرجة الاولى **منهج مقارنة** يعتمد على **الاحصاء** وعلى **الخطوط البيانية** وعندئذ تأخذ القوانين الاجتماعية شكلا رياضيا (١) ويمكننا ان نسوق مثال الانتحار الذي درسه (دور كايم) للكشف عن العلاقة الثابتة بين نسبة المنتحرين المئوية ، والحالة المدنية والدين ونمط العيش ، فتبين له ان الانتحار

---

١) دور كايم قواعد المنهج الفصل السادس .

بين العزب ارفع منه بين المتزوجين ، وهو عند المتزوجين الذيـن لا اولاد لهم ازفع منه عند المتزوجين ذوي الاولاد ، وان البروتستانتيين ينتحرون اكثر من الكاثوليكيين الخ ... فاستخلص من هذه المعطيات الاحصائية قانونا اجتماعيا مؤداه «ان الانتحار يتناسب عكسا مع درجة الاندماج في المجتمع الديني والمجتمع العائلي والمجتمع السياسي» وقد افاد علم الاجتماع من الاحصاء كثيرا ، رغم ان هناك صعوبات جمة تقوم امام العالم الاجتماعي عند وضعه للاحصاءات ولا سيما عند تفسيره لها

وقد ناقش (هالفاكس) Halbwachs النتائج والتفسيرات التى قدمها (دوركايم) عن الانتحار، ولاحظ ان الاحصاءات لاتقدم لنا اشياء كثيرة ، اذ ان اغلب الدول لاتنص على عقيدة المنتحرين فيها الا سويسرا وبروسيا . وبما ان اغلب البروتستانيين في بروسيا من اصل بروسي ، ويعيشون في المدن ، وان اغلب الكاثولكيين فيها ينحدرون من اصل بولوني، ويعيشون فى الارياف ، فما هي العلة فى انخفاض نسبة الانتحار بين هؤلاء الكاثولكيين ، هل هي عقيدتهم ؟ ام أصلهم ؟ ام نمط حياتهم ؟ وهكذا يتبين ان هناك عوامل كثيرة متشابكة تتظافر على قيام الحادثة الاجتماعية قد لايهتدي اليها الملاحظ عند وضعه للاحصاءات

٤ - مناقشة منهج دوركايم

ولعل ابرز الذين عارضوا منهج دوركايم انما هو (مونرو) Monnerot الذي يرى ان **الحوادث الاجتماعية ليست اشياء** وقد استوحى رأيه هذا من موقف المفكر الالماني (ديلتي) W. Dilthey (١٨٣٣-١٩١١) تجاه النزعة الوضعية التي كانت تحدو بالباحثين في العلوم الانسانية الى اقتفاء اثر العلوم الطبيعية في مناهجها . فراى ان الحوادث الانسانية ليست قابلة للتفسير على غرار الحوادث الطبيعية بل هي قابلة **للفهم** من الداخل لا غير . ذلك ان الحوادث الطبيعية تأتينا من الخارج ، فنحن ندركها بواسطة التحليل والتجريد اما الحوادث الانسانية فنحن ندركها فورا ومباشرة بجميع قوانا النفسية . وهذا ماجعل (مونرو) يرى ان الباحث الاجتماعي لايستطيع ان يدرك الحوادث الاجتماعية من

الخارج كما زعم (دوركايم) ولايمكنه ان يقف موقف الحياد حيالها ، اذ هو يتأثر بالظروف التى تحيط به ، لذلك يجب عليه ان ينتقل الى داخل الحادثة التي يدرسها حتى يتمكن من فهمها

وقد وجد هذا الموقف صدى لدى علماء الاجتماع الظواهريين الذين لايقومون بتفسير الحادثة الاجتماعية ، بل يطلبون فهمها كما عاشها اصحابها . بل لقد وقف (دوركايم) نفسه هذا الموقف من الانتحار عند ما عزاه الى الانعزال،فاصبح الانتحارمفهوما من اناس لم يعودوا يرغبون في الحياة .

لكن مثل هذا النقد يتطلب بعض التحفظات لان محاولة الفهم قد تتحول الى مجرد تعسف فى الاضفاء الذاتي ، مما يمكن معه اعطاء عدة تفسيرات للحادثة الاجتماعية الواحدة . مثال ذلك ان نقصان البطالة اثنا الثورة يمكن ارجاعه الى النشاط الاقتصادي الذي يقتضيه النشاط الحربي ، كما يمكن ارجاعه الى نقصان اليد العاملة ، نتيجة لتجمع بعض الاهالي فى المحتشدات والسجون ، ولهجرة بعضهم ، ولانخراط بعضهم فى صفوف جيش التحرير . فاذا كانت المشاركة الوجدانية هي مقياس المعرفة الاجتماعية ، اصبحت هذه المعرفة تعسفية واصبح بامكان العالم الاجتماعي الاستعماري ان يتبنى التفسير الاول نتيجة لتعاطفه مع بني وطنه . فهذا المثال يبين لنا بوضوح ان علم الاجتماع الاستعماري هو علم اجتماع متعاطف (يفهم اكثر مما يفسر) وبالتالي هو اقرب الى التعسف منه الى الموضوعية ، لانه يضفي اكثر مما يكتشف . كل ذلك نتيجة لعدم الاتصال المباشر من الداخل بعناصر الحادثة المدروسة ، كما حدث للفي برول Levy Bruhl عندما راح يضع اطار (العقلية البدائية) اعتمادا على اخبار الرواة . غير انه يجب ان نلاحظ ان التعاطف مع عناصر الحادثة الاجتماعية مهما كان ضروريا في فهمها ، فهو غير كاف فى تفسيرها . اذ التفسير لايمكن ان يكون الا من الخارج ، اي باعتبار الحادثة الاجتماعية شيئا قابلا للتحليل الموضوعي لايمكن ان يدركه المشاركون فيها . وهذا ماتدعيه المدرسة الاجتماعية الماركسية فهي تفسر (الايديولوجيات) المختلفة بدوافع اقتصادية لاتشعر بها الفئات الاجتماعية .

غير ان هذا التفسير الماركسي للحوادث الاجتماعية يعتمد عاملا واحدا من بين عدة عوامل متشابكة يهملها المذهب الماركسي جهلا او تجاهلا ليضع مصادرته المعروفة القائلة بـــان الحوادث الاجتماعية تابعة للبنيات الاقتصادية .

٥ ـ اقسام علم الاجتماع

وقد اصبحت الدراسات الاجتماعية اليوم متنوعة ومتخصصة بدراسة نوع معين من الحوادث الاجتماعية ، فبالاضافة الى **علم الاجتماع العام** الذي يبحث فى الموضوع العام لهذا العلم وفى طريقته فى استخلاص القوانين كما مر بنا ، هناك **المورفولوجيا الاجتماعية** التى تدرس (مادة) الفئات الاجتماعية اي اسسها الجغرافية وكثافة سكانها الذين تتألف منهم ، وتوزعهم على الرقعة الارضية ، والتغيرات التى تطرأ على هذه الكثافة نتيجة للولادات و الوفيات والهجرات ، فتقف بذلك على الحوادث الاجتماعية التي تتألف منها بنية هذه الفئات ، وهناك **الفيزيولوجيا الاجتماعية** التى تدرس سيرورة هـــذه الفئات الاجتماعية والتى تشمل علم الاجتماع الاقتصادي والسياسي والقضائي والاخلاقى والديني والجمالي ، وهناك **سوسيولوجيا المعرفة** التى تهتم بدراسة الشروط الاجتماعية التى تؤثر فى التفكير ٠

المراجـــع :

دوركايم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ٠

Monnerot : Les faits sociaux ne sont pas des choses

Cuvillier : Introduction à la sociologie

Cuvillier : Manuel de sociologie

الباب الثاني والأربعون

علم النفس

١ تعريف علم النفس - ٢ منهج علم النفس الذاتي - ٣ نقد الطريقة الاستبطانية - ٤ منهج علم النفس التمثيلي ٥ - نقد المنهج التمثيلي - ٦ علم النفس الموضوعي - ٧ نقد المنهج الموضوعي - ٨ ميادين علم النفس - ٩ قيمة العلوم الانسانية - ١٠ قيمة المعرفة العلمية .

١ - تعريف علم النفس

ان عبارة (علم النفس) موهمة . لان (النفس) جوهر ميتافيزيقي يقصد به عادة ما هو (عماد الاحوال الشعورية) فتصبح عندئذ دراسة النفس امرا بعيدا عن العلم الذي يدرس الحوادث التى تقع تحت التجربة للوقوف على القوانين التي تخضع لها . وبالتالي فلا يمكن ان يكون هناك (علم نفس) الا اذا اقتصرنا في الدراسة على (مظاهر) هذه النفس اي على افعالها القابلة للملاحظة والتحليل والتفسير الوضعي ، وتركنا البحث في طبيعة النفس للميتافيزيقا . غير ان افعال النفس هذه منها ما هو خفي لا تعرفه الاالذات التي تعانيه ، مثل الذكريات والصور والاحلام ، ومنها ما هو ظاهر يتجلى فى صورة سلوك تقوم بـه الذات ويمكن ان يلاحظه الغير . ومنها مـا هو خفي تمكن معرفته على الغير . ومن هنا نشأت فروع ثلاثة كبرى في علم النفس تختلف فى مفهوم الموضوع وفي طريقة الدراسة . هـي **علم النفس الذاتي** (اي دراسة الذات لذاتها) **وعلم النفس الموضوعي** (اي دراسة الغير كشيء من الاشياء) **وعلم النفس التعاطفي** (اي دراسة الغير كذات لا كشيء) .

٢ - منهج علم النفس الذاتي

يستخدم اصحابه طريقة (الاستبطـان) اي ملاحظة الذات لذاتها مـن الداخل

و يسمى ايضا بالتأمل الذاتي ، على اســاس ان الذات يمكنها ان تلاحظ نفسـها اثنـاء العمل والتفكير ، بواسطة الانعكاس . فكاننا بهذه الطريقة نتعرف الى احوال انفسنا مباشرة ، حيث ان العارف والمعروف شيء واحد . ونتيجة لهذه الطريقة فان معرفة الحادثة النفسية تكون أ) محصورة في الذات العارفة فقط ولا يمكن التحقق منها ولا مراقبتها من الخارج . ودفعـا لهذه الصعوبة راح انصار الاستبطان يدعمون منهجهم بدعوى (وحدة الطبيعة البشرية) متجاهلين الفروق الفردية في هذه الطبيعة فكانت نتيجة ذلك وخيمة في ميدان التربية و في ميدان المعرفة الصحيحة . و تكون ب) خارجة عن نطاق المكان مما ينجر عنه اهمال الحوادث السلوكية . وتكون ج) غير قابلة للقياس والتقدير الكمي . اذ الانفعالات والعواطف قابلة للتقدير الكيفي لا للتقدير الكمي . وتكون د) قابلة للفهم لا للتفسير ، بمعنى ان علم النفس يستبعد عندئذ التحـــليل والتجريب و البحث عن العلاقات الثابتة بين الحوادث النفسية و بالتالي لايستعمل التقدير الكمي فلا يعود عندئذ علما .

واهم المدارس التى تستعمل الاستبطان هي : المدرسة الترابطية التي تعتمد على خاصية تداعى المعاني فى مجال الشعور من دون ان تتدخل الارادة . و وفقا لقوانين التجاور و التشابه والتضاد ، والمدرسة الظواهرية التى تـــقوم بوصف الظواهر النفسية بغية الوصول الى (ماهياتها) فى ترابطها مع نشاط قصدي ونزوعي .

٢ – نقد الطريقة الاستبطانية

ولعل اشهر من انتقد الاستبطان انما هو (اوغست كونت) الذي راى انه ليس طريقة علمية ، لاتحاد (ذات) الملاحظة و(موضوعها). اذ ان مثل الذات التي تريد ان تتأمل ذاتها كمثل العين التى تريد ان ترى نفسها فلا يمكن للانسان ان يقف امام النافذة ليرى نفسه تمر في الشارع . بمعنى انه لايمكنني ان انفعل وان الاحظ واتتبع انفعالي فى نفس الوقت ، وحتى اذا ما امكنني ان اقوم بملاحظة بعدية لانفعالي فان هـــذه الملاحظة البعدية لاتكون امينة ، اذ هناك امور كثيرة تفوتني . وهذا ما جعل علماء النفس

الظواهريين يعدون الانعكاس الذاتي حادثة نفسية جديدة لايتحد فيها العارف والمعروف بل اننا نتعرف الى الحادثة النفسية بمقدار ما تبتعد عنا . ويمكننا ان نضيف الى هذا النُقد . رأي (برغسون) فى الاستبطان . اذ هو يرى ان المعرفة الاستبطانية مضطرة الى استعمال اللغة ، غير ان هذه اللغة وما تحمله من مقولات اجتماعية تشوه مجرى الحياة النفسية الداخلية ، فهي تقطع بقوالبها اتصال التيار الشعوري . هذا علاوة على ان مدرسة التحليل النفسي لاترى فى المعرفة الحاصلة بطريق الاستبطان الا مظهرا من مظاهر التبرير والتشويه للحقائق ، غير ان هذه المواقف الانتقادية يجب ان نفهمها فى اطارها المنهجي فقط والا اصبح علم النفس بدون استبطان امرا مستحيلا

٤ - منهج علم النفس التمثيلي

ويعتمد اصحاب هذا المنهج أ) المحادثة والحوار بسؤال الشخص عن ماضيه وعن احلامه واعطاء تفسيرات لها ،مع ملاحظة ردود الفعل التي تثيرها هذه التفسيرات لديه على اساس ان هذه المحادثة وسيلة الى العلاج ، ب) ملاحظة الاعراض اي عبارات الشخص وهفواته وسلوكه العام فى حالة نجاحه او اخفاقه . ويمكن احداث هذه الاعراض لدى الاطفال عن طريق تكليفهم بنوع من الالعاب تمكن الباحث النفساني من الوقوف على اسباب السلوك . وذلك ماسماه (مورينو) Moreno بالسيكودراما والسوسيودراما، ج)الاستجوابات الكتابية التي يجيب عليها الافراد المدروسون لمعرفة طباعهم . د) دراسة حياة الافراد لتحليل ميولهم ومعرفة طباعهم ايضا

و اهم الذين يستعملون هذا المنهج هم **علماء الطباع** الذين يفسرون السلوك بجملة ثابتة من الميول تمثل الاساس الطبعي للشخصية ، وقد وضع (هيمانس) ثلاثة مقاييس لمعرفة امكانيات الشخص ، هي الانفعالية والفاعلية والترديد ، و **المحللون النفسانيون** الذين يحادثون الشخص بطريقة خاصة لأحيا الانفعالات التي يكون قد عاناه فى طفولته قصد تخليصه من الاضطرابات المصاب بها . فيعمدون الى تحليل احلامه واعراضه المرضية ، والى التداعيات الحرة . ويعد (فرويد) Freud مؤسس مدرسة

التحليل النفساني التي تكوّنت حولها نظرية شاملة يؤمن اصحابها بوجود ميل بدائي سموه (الليبيدو) وهي تنتقل الى موضوع ما بصفة ايجابية في صورة محبة ، او بصفة سلبية في صورة عداء . غير ان هذه الليبيدو كثيرا ماتصطدم بالاوضاع العائلية او الاجتماعية فتصير موضوع عقاب في صورتيها الايجابية او السلبية ، وبدل ان يتقبل الشخص بكل حرية العدول عن الرغبة في ارضاء حاجات الليبيدو ، مع وعيها اي ابقائها في ساحة الشعور ، تراه يعمد الى (كبتها) اي الى ابعادها من ساحة الشعور ، فلا يعود يشعر بها غير انها تبقى تمارس تأثيرا في سلوكه من دون ان يشعر بذلك . فتتجلى عندئذ تلك الرغبة المكبوتة في هفواته وفي احلامه التي ترضي رغبته بصورة رمزية ، وفي امراضه العصبية او النفسية التي تتكون من (العقد) ، حتى اذا ما وعى المصاب اسباب مرضه زالت العقدة وحل الشفاء . مما يتبين لنا معه ان نظرية فرويد تعتمد على وجود اللاشعور وهو مجموعة الدوافع المكبوتة التي يستمر تأثيرها في السلوك رغم زوالها من ساحة الشعور .

٥ - نقد المنهج التمثيلي

لاشك ان النتائج الباهرة التي حصل عليها علم النفس التعاطفي تدعونا الى الاعتراف بقيمة منهجه . غير انه يهمل القياس والكشف عن القوانين الكمية . فيكون بذلك بعيدا عن ميدان الدقة العلمية لاسيما فيما يتعلق بفكرة اللاشعور . وهي فكرة غامضة تتضمن تناقضا صريحا هذا علاوة على أنها جعلت من الانسان ولاسيما الطفل مجموعة من الدوافع والميول الغريزية الوضيعة .

٦ - علم النفس الموضوعي

وهو يقتصر على دراسة السلوك من حيث هو ردود افعال تقوم بها العضوية تجاه المثيرات التي تعانيها فالسلوك اذن قابل للملاحظة الخارجية التي تستعين بمعطيات مناهج علوم اخرى مثل الفيزياء والفزيولوجيا . قد استعمل (فيبر) Weber و(فيخنر) Fechner آلات فيزيائية للكشف عن علاقات ثابتة و الاحساس عند تغيره تبعا لتغير مثير فيزيائي معين واستطاع (فيبر) ان يصوغ قانونه التالي «ان الكمية التي تجب اضافتها الى اثارة

ما لاحداث فرق فى الاحساس هي في الظروف العادية جزء ثابت من الاثارة» (١/٣٠ بالنسبةالىالوزن والحرارة والصوتو ١/١٠٠ بالنسبة الىالضوء تقريبا) واحيانا اخرى يعمد الباحثون الى استعمال آلات فيزيولوجية لمعرفة الشروط العضوية التى تحدث فيها الحادثة النفسية . فيتتبعون التغيرات التى تحدث في الضغط الشريانى وفي النبض والتنفس ، وفى الكهرباء الدماغية اثناء العمل الذهني مثلا . واهم من ذلك طريقة ملاحظة السلوك مباشرة على غرار مافعل (بافلوف) الروسي Paviov ١٨٤٩ـ١٩٣٦ و(واطسن) ١٨٧٨ الامريكي Watson ولاسيما (يركس) Yerkes و (ثورندايك) Thorndike اللذين اهتما بعلم النفس الحيواني وطرق تعلم الحيوانات ، على اساس ان الحيوان يرد الفعل فى صورة منعكس خالص يغنينا عن اللجوء الى افتراض (نفس) وراء السلوك . فاقتصر (واطسن) على دراسة الاثارة والاستجابة فقط فتكون هذه الطريقة اذن طريقة حسية هدفها معرفة الردود التي تقوم بها العضوية ضد الصعوبات التي تحيط بها ، ومعرفة قيام المنعكسات الشـــرطية .

واخيرا هناك طريقة نفسانية خالصة تستعمل **الاستبطان التجريبى** حيث يطلب من الشخص ان يحل مشكلة من المشاكل وان يعرض ماشعر به اثناء التجربة . وتستعمل ايضا (الروائز) التي اخترع طريقتها سنة ١٨٩٠ (كاتل) Catteil الامريكي والتي هي عبارة عن مجموعة من الاختبارات التي يكون قد تم ضبطها نهائيا لمعرفة الكيان النفساني بأجمعه . او احدى الوظائف النفسية فقط .

واهم المدارس التى استعملت طريقة الملاحظة الخارجية : **المدرسة السلوكية** التى تقتصر على دراسة السلوك سواء كان سلوك انسان او سلوك حيوان ، على اساس ان هذا السلوك مهما تعقد فهو ينحل الى الافعال المنعكسة التى تغنينا عن اخذ الشعور بعين الاعتبار . بحيث اصبح علم النفس فى نظر هذه المدرسة لايتميز عن البيولوجـــيا **والمدرسة الغشتالتية** التى قاومت فكرة التحليل وكشفت عن وجود (الصورة الكلية)فى العمليات الذهنية وفي السلوك .

٧ ـ نقد المنهج الموضوعي

لاشك ان علم النفس التجريبي قد بلغ درجة من الموضوعية لاتزال عصية على علم النفس الاستبطاني. فاصبح التفسير السببي بعيدا عن التعسفات الشخصية. كما ان التقدير الكمي قد رفع الدراسات النفسية الى مستوى العلم. وصار لعلم النفس مجموعة من القوانين. غير ان هذه القوانين تلتبس بالقوانين الفزيولوجية، ممايجعل علم النفس وعلم وظائف الاعضاء يتداخلان. ومهما كانت قيمة الاقتراح الذي قدمه (بيرون) Pieron للتميز بينهما على اساس ان علم النفس يدرس علاقات العضوية بالمحيط الخارجي في حين تقتصر الفزيولوجيا على دراسة الظواهر العضوية الداخلية، وعلى اساس ان علم النفس يتناول العضوية ككل بينما تنظر الفزيولوجيا الى اعضائها، فان هذا الاقتراح يبقى رغم ذلك غير كاف. ذلك ان فزيولوجيا العين مثلا تتناول هذا العضو مع علاقته بالمحيط الخارجي. هذا علاوة على ان السلوك انما يتمكن علماء النفس التجريبيون من تفسيره اعتمادا على مفاهيم مأخوذة من الحياة الداخلية

٨ - ميادين علم النفس

لقد اصبحت اليوم ميادين علم النفس كثيرة، لكثرة الموضوعات التي امتد اليها. فبالاضافة الى علم النفس العام هناك علم النفس الجماعي الذي يدرس العلاقات التي تربط الحوادث الذهنية بالبنيات الاجتماعية من بين ممثليه (بلونديل) Blondel في فرنسا (ومورينو) في امريكا. وعلم النفس المرضي الذي يهتم بمعطيات الاضطرابات النفسية. وعلم النفس التكويني الذي يتفرع الى علم النفس الحيواني الذي يفترض ان سلوك الحيوان يعطينا صورة بسيطة عن ردود الافعال التي نجدها نامية ومعقدة لدى الانسان، والى علم نفس الطفل الذي يدرس ظهور ونمو الظواهر النفسية بصفة تدريجية طيلة حياة الطفل حتى سن الرشد. وعلم النفس الفرقي الذي يهتم بالفروق بين الافراد. فيجري التحقيقات بواسطة الاحصاء و الروائز والاستجوابات. غير ان كثرة ميادين علم النفس لاتسيء الى وحدته، اذ ان هذه الفروع المختلفة من علم النفس هي في الواقع متكاملة تهدف جميعا الى

أستجلاء السلوك في مختلف مظاهره .

٩ - قيمة العلوم الانسانية

و الى هنا يمكننا ان نتساءل عن قيمة العلوم الانسانية . هل النتائج التي تحصلت عليها تسمح لنا بان نعدها في مصاف العلوم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ؟ ان خصوم العلوم الانسانية يحتجون بان الاحوال النفسية احوال خفية لايعرفها الا أصحابها الذين يتلبسون بها ، وبان الباحث في العلوم الانسانية لابد ان يكون متأثرا باحواله الخاصة سواء كان عالما نفسانيا او مؤرخا او عالما اجتماعيا ، وبان استعمال المنهج التجريبي فيها امر صعب مهما حاول العلماء ادخال التقدير الكمي لضبط نتائجها. اذ لاتزال هناك صعوبات جمة أمام تفسير هذه النتائج غير اننا لانستطيع رغم هذه الاعتراضات الوجيهة ، ان نتجاهل ان العلوم الانسانية قد اصبحت الآن تدرس حوادث موضوعية . اذ التاريخ يعتمد على دراسة الوثائق وعلى نقدها وتمحيصها ، وعلم الاجتماع يقوم على دراسة المؤسسات والمعطيات التشريعية واللغوية . وعلم النفس يهتم بدراسة السلوك الذي يخضع للملاحظة الخارجية . واذا كانت العلوم الانسانية قد اهتمت في السابق بقيمة الموضوعات التي تدرسها ، فان عليها اليوم ان تتخلى عن طلب القيم لتقتصر على دراستها لهذه الموضوعات من دون اصدار أي نوع من الاحكام القيمية عليها . وعندئذ يمكن للعلوم الانسانية ان تصبح عونا للانسان على اتقاء الاخطاء ، بمعرفة شروطها ، حتى يتسنى له فيما بعد تغييرها لفائدته . وينبغي ان لانأخذ بعين الاعتبار الاعتراض القائل بان الانسان مادام حرا فاننا لانستطيع ان نقف على دواعي سلوكه . اذ ان حرية الانسان لاتعني ان سلوكه يتم بدون دواع و لااسباب ، بل هي تعني ان هذا السلوك يتم بعد وعي وتفكير . وبدل ان تنفي الحرية العلوم الانسانية نراها تقتضيها لكي تتحقق بواسطتها .

١٠ ـ قيمة المعرفة العلمية

لقد رأينا ان المعرفة العلمية تتمثل في اكتشاف العلاقات الموضوعية الثابتة بين الظواهر وهي علاقات تتجاوز معطيات المعرفة العفوية الذاتية . ويمكننا الآن ان نتساءل عن

مدى هذه الموضوعية ، أي عن مدى تخلص المعرفة العلمية من النظرة الذاتية . وهنا نجد بعض العلماء يلحون على الطابع الموضوعي في المعرفة العلمية ويقيمون عليها (فلسفة واقعية) بينما نجد البعض الآخر يأخذ بعين الاعتبار الدور الذي يقوم به الفكر في انشاء المعرفة العلمية مما جعل (ليون برانشفيك) Brunschvicg يقول «ان اعتبار الطبيعة مستقلة عن الفكر الذي يعرفها هو في نظرنا تجريد» (١) ، فاقاموا اعتمادا على ذلك (فلسفة مثالية) . وقد اشتط بعضهم في المغالاة حتى انتهى الى (فلسفة اسمية) تجعل من المعرفة العلمية مجرد انشاء اصطلاحي . حتى قال (لوروا) Leroy «ان العالم يخلق الحادثة» بمعنى ان الحوادث العلمية التي يفسرها الفكر هي حوادث يخلقها هذا الفكر خلقا . بحيث ان الحادثة العلمية ليست سوى تعبير عن حادثة خام بلغة ما . وكذلك الامر بالنسبة الى القوانين العلمية . فهي في رأيه مجرد قواعد عملية . لكن هنري بوانكاري يرفض هذا الرأي ويرى ان قولنا ان الفوسفور ينصهر عند ما تبلغ درجة حرارته (٤٤°) هو في الواقع تعريف لهذا العنصر في حين اننا نظن انه قانون . اذ اننا لو اكتشفنا عنصرا آخر له خصائص الفوسفور غير انه لا ينصهر في درجة ٤٤ لأعطيناه اسما آخر وبقي القانون صحيحا (٢) . لكن مهما كانت المعرفة العلمية انشاء ابتداء من الحوادث الخام فان هذا الانشاء ليس تعسفيا . لان العلم لا ينشىء القوانين والنظريات الا بعد التحقق منها . وهذه النتيجة لا تدفعنا الى مشاطرة الواقعيين اعتقادهم بان المفاهيم العلمية يجب اعتبارها اشياء . مثل الذرة والكتلة والطاقة ، ولا الحاحهم على جعل خاصية العلم متمثلة في التوحيد اى ارجاع الكثرة الى الوحدة . لان في ذلك نفيا للواقعية ودخولا في المثالية البحتة . وبهذا يتبين لنا ان كلا من المثاليين والواقعيين انما اخذوا بعين الاعتبار جانبا معينا من التفكير العلمي . ويمكن الجمع بين هذين الجانبين في (نظرة عقلانية) ترى في الحادثة العلمية حادثة ينشئها الفكر عن الخارج لكنه لا يشوهها . غير ان تاريخ العلم يكشف لنا عن الطابع الجدلي الذي تكتسي به المعرفة العلمية . فهي لا

1) L. Brunschvicg : L'Expérience humaine et la causalité physique P. 552

2) H. Poincaré : la valeur de la science 3me partie

تتقوقع فى النظريات المتسقة بـل انها تراقبها وتخضعها دائما للتحقيق والتجريب من اجل التثبت منها . ذلك ان العلم في تقدم مستمر و بـالتالي فى تجدد دائم ، دون ان يكون فى هذا مظهر ضعف طالمـا حاول انصـار الحقيقة المطلقة ان يصموا بـــه العلــــم .

المراجـــــع :

برتراند رسل : النظرة العلمية ، تعريب عثمان نوية

P. Fraisse : Manuel pratique de psychologie expérimentale avant propos

Lag ache : L'Unité de la psychologie

M. Reuchlin : Histoire de La psychologie (que sais - je)

Poincaré : la valeur de la science

الباب الثالث والأربعون

مبادئ العقل

١ مبدأ الهوية ـ مبدأ عدم التناقض ـ ٢ مبدأ السبب الكافي
٣ النظرية الفطرية ـ ٤ النظرية التجربية ـ ٥ نظرية كانط

اذا ما امعنا النظر فى جميع انواع الاستدلال التى راينا العقل يقوم بها حتى الآن وجدناها كما يقول (ليبنيتز Leibniz) مستندة الى مبادىء « ضرورية » لعمله «مثلما ان العضلات والاوتار ضرورية للمشي رغم عدم انتباهنا الى ذلك . بحيث ان العقل يعتمد على هذه المبادىء فى كل لحظة غير انه لا يتمكن من استخلاصها و من تصورها تصورا متميزا وعلى حدة لان ذلك يقتضى منه انتباها متزايدا الى ما يفعله لا تستطيعه اغلبية الناس الذين لم يتعودوا كثيرا على التأمل» (١) . وقد ارجع ليبنيتز جميع هذه المبادىء الى اثنين هما مبدأ الهوية و مبدأ السبب الكافي .

١ - مبدأ الهوية

اننا اثناء الاستدلال نعطي حدوده معاني ودلالات نلتزمها طيلة الاستدلال بحيث تبقى هذه المعانى والدلالات هي هي فى جميع مراحل الاستدلال . و من هنا تتأتى ضرورة النتيجة . ويعبر عن مبدأ الهوية بأن (الشيء هو هو) او بأن (الشيء هو عين ذاته) . و يعبر عنه علماء المنطق بقولهم ان (أ هى أ) اى ان القضية الصحيحة صحيحة دائما . ولمبدأ الهوية صورة فرعية هي

مبدأ عدم التناقض : وهو صورة سلبية لمبدأ الهوية و يعبر عنه بان (القضية لا تكون صادقة وكاذبة فى آن واحد) او كما يقال ايضا بانه يستحيل اثبات المحمول للموضوع ونفيه عنه من نفس الجهة . مثال ذلك انه يستحيل علينا ان نقول ان السبورة

1) Leibniz : Nouveaux essais sur l'entendement humain P 68

سوداء ولا سوداء في آن واحد . وقد يأخذ مبدأ عدم التناقض شكل الحصر كأن نقول (اما ان السبورة سوداء او لاسوداء) فيسمى عندئذ بمبدأ الثالث المرفوع الذي يعبر عن امتناع وجود حالة ثالثة .

٢ - مبدأ السبب الكافي

وهو يصادر على ان لكل حادثة سببا يفسر حدوثها وقد عبر عنه (ليبنتز) بقوله «لايحدث اي شيء دون ان يكون له علة او على الاقل سبب يحدده، اي شيء ما صالح لان يبين بصورة قبلية لماذا حدث الشيء على هذه الصفة دون غيرها ، ان هذا المبدأ الهام ينطبق على جميع الحوادث ولا تمكن مناقضته ابدا ، و مهما كنا لانعرف الشيء الكثير عن هذه الاسباب التى (تحدد الحوادث) فاننا لانكف عن استشفافها» (١) .

ويسمى هذا المبدأ ايضا (مبدأ السببية) القائل بان لكل حادثة سببا وان نفس الاسباب تحدث دائما نفس النتائج . اما في العلوم التجريبية فانه يستبدل بمبدأ (الحتمية) التي يرى العلماء بمقتضاها ان حدوث الحوادث لايتم بالصدفة والاتفاق ، بل هناك شروط تحدد وجودها وحدوثها بحيث تحدث الحادثة حتما عندما تتوفر شروطها وترتفع بارتفاعها اي انه يمكن التنبؤ بحدوثها ابتداء من حدوث شروطها

وعندئذ يبدو لنا العقل كما لو كان مجموعة من المبادىء والقوانين التي توجه التفكير وتتجلى لنا هذه المبادىء كما لو كانت كلية يشترك فيها جميع الناس في جميع الظروف وضرورية تفرض نفسها على التفكير الذي لايمكن ان يوجد بدونها وقد تعددت حول اصل هذه المبادىء آراء كثيرة نقتصر منها على مايلي

٣ - النظرية الفطرية

يرى الفطريون ان مبادىء العقل موجودة فيه لايكتسبها من الخارج . ويعد افلاطون اول من رأى هذا الرأي بوضوح فقد ذكر في احدى محاوراته «المينون» خادما جاهلا بالهندسة يكتشف اسرارها تحت تأثير سقراط الذي كان يستدل بينما كان الخادم يتتبع

(1) Leibniz : Théodicée 1ère partie Chap. 44

الاستدلال يقر نتائجه ، بحيث ان خصائص الشكل الهندسي كانت تتجلى له بداهة دون ان يسبق له تعلمها . مما جعل سقراط يقول لمحاوره (مينون) «انك ترى انني بهذه الكيفية لااعلمه شيئا بل كل ما افعله هو انني اسأله » فيتسبب هذا السؤال في اثارة الاجابة الصحيحة كما لو كان الخادم هذا يتذكر أشياء سبقت له معرفتها . فهو يستخرجها من نفسه رغم جهله بها . وقد رمز افلاطون لتفسير هذا الامر بخرافة تجعل « نفس » هذا الخادم ومن ورائها نفوس جميع الناس قد عاشت قبل ولادتها في عالم (الصورة الخالصة) الخالدة . ثم هبطت الى عالم المادة غير انها بقيت تحتفظ بذكريات مبهمة عن عالم الصور الخالدة . فقد كان الخادم يتذكر الحقائق الهندسية التي لم يكتسبها من التجربة ، بل استقاها من نفسه في صورة ذكريات غامضة بعد بذل جهد بسيط . وليس في كل هذا الا رمز لنظرية المباديء العقلية . اذ ان سقراط لم يعلم الخادم شيئا من حقائق الهندسة بل اقتصر على مساعدته ليتذكر هذه الحقائق في اعماق نفسه . فقد كان على حد تعبيره «يولد الافكار» لتضع الافكار التي تحملها على غرار ماكانت تفعل امه القابلة لتوليد الاجسام .

وفي القرن الخامس الهجري يؤكد ابن حزم فطرية البديهيات لدى الصبيان (١) . وفي القرن السابع عشر نجد في (ديكارت) احسن ممثل لنظرية المباديء العقلية فهو يميز بين الافكار الطارئة الواردة عن طريق التجربة ، مثل فكرة الحصان والطائر الخ... والافكار الوهمية التي يركبها الخيال بواسطة الافكار الطارئة مثل الحصان المجنح . لكن الى جانب هذين النوعين من الافكار يرى ديكارت ان هناك نوعا ثالثا هي «الافكار الفطرية» مثل فكرة اللانهاية وفكرة الكمال . ففكرة اللانهائية لايمكن ان اكون قد استمددتها من التجربة لان جميع معطيات التجربة محدودة ونهائية وبالتالي ناقصة . اذن فهذه الفكرة لايمكن ان تكون صادرة الا عن الله الذي طبعها في انفسنا منذ النشأة الاولى . وكذلك الامر بالنسبة الى الافكار الرياضية . فنحن نحدسها حدسا قبل كل تجربة . وابتداء من هذه «الطبائع البسيطة» الواضحة والمتمايزة يستطيع عقلنا أن يقوم بسلاسل من الاستنتاجات

١) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل، الجزء الاول ص ٥

البعيدة المدى. وحتى في صورة ما اذا تدخلت التجربة الخيالية في تجلية المفاهيم الهندسية فان هذا التدخل لايتجاوز التمثيل الحسي لهذه المفاهيم ولايمكن ان يكون اصلا في نشأتها . ومعنى هذا ان ديكارت قد آمن بوجود افكار فطرية غير مستمدة من التجربة فقد شك في جميع معطيات التجربة الحسية ولم يتيقن الا من امر واحد هو «انه يفكر» اذن فنحن نعرف عالم الافكار قبل معرفتنا لعالم الاشياء الحسية. وقد جاء في شرح نصير الدين الطوسي للاشارات والتنبيهات لابن سينا : ان اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه . وظاهر ان مثل هذا الادراك لايمكن ان يكسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان (١)

مناقشة

غير ان رأي ديكارت في الافكار الفطرية لايثبت امام النقد لاسيما عندما راح هـــذا الفيلسوف يستنتج منها اهم القوانين الطبيعية . فقد زعم اعتمادا على فكرة الكمال الالهي الفطرية ان كمية الحركة في الكون ثابتة استنادا الى ان الله ثابت لا يلحقه التغير . ثم جاءت الفيزياء الحديثة فيما بعد وتبين لها ان جميع القوانين الفيزيائية التي وضعها ديكارت كانت قوانين فاسدة .

٤ - النظرية التجريبية

يرى التجريبيون عموما انه «لايوجد في العقل شيء لم يوجد من قبل في التجربة» ومعنى هذا ان جميع افكارنا ليست سوى تعبير على انطباعاتنا الحسية . بحيث ان جميع افكارنا المركبة كما يقول (هيوم) ترجع في نهاية التحليل الى الافكار التي هي بدورها تعبير عن الانطباعات الحسية . ونتيجة لهذا الرأي فان المفروض في عقلنا ان يبقى حبيس التجربة الحسية لايتجاوزها ولكنه في الواقع يتجاوزها . اذ اننا نتوقع دائما غليان الماء مثلا عند وضعه على النار . فنحن هنا نستبق التجربة ولا ننتظر وقوعها، بينما كان المفروض ان نكتفي بمعطيات التجربة الحسية ولا نقول ان الماء يغلي الا عند ما يغلي بالفعل . اذن فالتنبؤ

١) الاشارات والتنبيهات . طبعة سليمان دنيا . ص ٣٢٠

بالغليان هو في الواقع مجاوزة لحدود التجربة الحسية ، مستندة الى مبدأ عقلي هو «مبدأ العلية» الذي يجعلنا نرى في النار سببا للغليان اي يجعلنا نرى بين النار وغليان الماء «علاقة ضرورية» بحيث اذا ما وضعت الماء على النار توقعت غليانه . فكيف يمكن للتجريبين ان يفسروا هذا التوقع اي هذه المجاوزة للتجربة في حين يقول احد زعمائهم وهو هيوم «انه يستحيل علينا ان نفكر في شيء ما ، لم تحس به من قبل حواسنا الخارجية او الداخلية» (١)

لقد تصدى هيوم لبيان ان مبدأ السببية ليس مبدأ فطريا بل مبدأ تجريبي . ذلك اننا عند ما نضع الماء على النار فاننا نلاحظ غليانه بعد مدة ، ويمكننا ان نكرر التجربة كل يوم فنلاحظ دائما ان الغليان يتبع دائما وضع الماء فوق النار . لكننا لانكتشف بين هاتين الحادثتين كما يقول هيوم قوة او اقترانا ضروريا او صفة تربط المعلول بالعلة وتجعل احدهما نتيجة حتمية للآخر . وكل ما نلاحظه هو ان احدهما يتبع الآخر بالفعل (٢) بل كل ماتقدمه لنا التجربة هو ان الحادثتين متتابعتان وليستا مقترنتين اقترانا ضروريا . اذن فالتجربة لاتعطينا اي اقتران ضروري بين الحوادث الفيزيائية . واذا ماانتقلنا الى العلاقة الموجودة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيزيائية مثل الارادة وحركة الجسم لم نجد بين هاتين الظاهرتين اي اقتران ضروري ، وكل مايمكن ان نلاحظه هو ان احداهما تتبع الاخرى لاغير . وكذلك الامر بالنسبة الى الحوادث النفسية فيما بينها مثل الارادة و التذكر . اذ اننا لانجد بينهما اكثر من ان احداهما تتبع الاخرى ولانحس بينهما اي اقتران ضروري . ولئن كنا عادة لانكتفي باعتبار الحوادث متتابعة بل اننا نعتقد دائما ان بعضها يحتم وقوع البعض الآخر ، فان هيوم يرى ان العادة هي التي اقرت فينا مثل هذا الاعتقاد . ذلك انناامام الحادثة التي تقع والتي نشاهدها لاول مرة لانستطيع مهما حاولنا، ان نكتشف مسبقا نتائجها ، ولاان نتوقع حدوثها في المستقبل . وحتى بعد التجربة الاولى التي راينا فيها ظاهرة تتبع ظاهرة اخرى، فانه لايجوز لنا ان نستخلص قاعدة عامة نتوقع بمقتضاها نتائج مماثلة لنتائج الحالة الاولى . لان في ذلك افتئاتا لامسوغ له . لكن اذا تكررت

1) Hume : Enquête sur l'emtendement humain P. 108

2) Hume : Enquête P. 111

التجربة ورأينا ان نوعا من الحوادث يتبعه دائما نوع آخر من الحوادث، فاننا لانتردد ابدا في ان نتوقع احدهما عند وقوع الآخر. فنسمي الاول عندئذ «علة» والآخر «معلولا» ونفرض بينهما اقترانا وننسب لأحدهما قوة تجعله يحدث الآخر بصورة حتمية ويقينية وهكذا يبدو كما يقول هيوم «ان فكرة الاقتران الضروري بين الحوادث تنشأ من عدد الاحوال المتماثلة التي يتجلى فيها التتابع الثابت بين الحوادث (١). وهذا يعني ان تنبؤنا بغليان الماء عند وضعه على النار انما هو راجع الى التجربة التي عودتنا ان الماء يغلي دائما بعد وضعه على النار مدة معينة. فكأن التجربة السابقة على الصورة التي حدثت بها قد اثرت في تخيلي الى درجة ان هذا التخيل اصبح لايستطيع ان يتصور الحوادث في المستقبل الا على الصورة التي حدثت بها في الماضي وعلى هذا فليس التنبؤ الاجريا وراء العادة واستسلاما لها

مناقشة

لاشك ان هيوم قد بين لماذا نحن نؤمن بالعلية لكنه لم يبين لنا اذا كان هذا الايمان صحيحا ام فاسدا. واذا ما استقصينا نتائج رأيه وجدنا انه ليس لدينا اي ضمان على ان حوادث المستقبل سوف تحدث على الصورة التي حدثت عليها في الماضي. وبالتالي فقد يتجمد الماء بدل ان يغلي عند وضعه على النار وهذا يعني ان الحقيقة لاتسمى حقيقة الا اذا وقعت في التجربة، وان العقل لايمكنه ان يعرف شيئا الا بعد وقوعه، فهذا شك في قدرة العقل على المعرفة، وانكار لاحد مبادئه الاساسية هو مبدأ العلية. غير اننا اذا امعنا النظر في رأي هيوم وجدناه يعتمد في تقرير رأيه على مبدأ السببية. اذ هو يرى ان العادة التي يكتسبها التخيل هي سبب ايماننا بالاقتران بين الحوادث. مما يتبين لنا معه ان التجريبين قد استعملوا المبادىء العقلية قبل التمكن من ارجاعها الى التجربة الحسية وبالتالي قبل التمكن من انكار فطريتها

٥ - نظرية كانط

اما كانط فقد وقف موقفا وسطا بين النظرية الفطرية والنظرية التجريبية. فهو يرى

(1) Hume : Enquête P. 123

اننا لانعرف اي شيء الا عن طريق التجربة . لكن لهذه المعرفة شروطا تتم فيها ليست مستمدة من التجربة ، بل هي سابقة للتجربة وقبلية كما يقول . بحيث ان كل تجربة حسية لايمكن ان تتم الا ضمن هذه الشروط التي تعد بمثابة الاطارات لها . فالتجربة الحسية هي التي تعطينا مادة المعرفة ، لكن الاطارات الفكرية القبلية هي التي تنظم هذه المادة وتعطيها صورها . وتنقسم هذه الاطارات القبلية للمعرفة الى نوعين . فهناك «الصور القبلية للحساسية» وهناك ايضا «مقولات الفهم» . وكل من هذه الصور وهذه المقولات «متعالية» عن التجربة الحسية اي مستقلة عنها ، وهي في نفس الوقت شروط اساسية لاتتم التجربة الحسية الا بها . وقد عرض كانط رأيه هذا في كتابه (نقد العقل الخالص) . وتعرض في القسم الاول منه الى ما يسميه «الحساسية المتعالية» اي نظرية المعرفة الحسية ، حيث تناول بالدراسة الصور القبلية للمعرفة الحسية . وبين ان للادراك الحسي اطارين قبليين هما : المكان والزمان . يقول كانط «ان المكان تصور ضروري قبلي يمثل اساس كل حدس خارجي ولايمكننا ابدا ان نتصور عدم وجود المكان مهما استطعنا ان نتصور عدم وجود الاشياء في المكان . وهو يعد شرطا لامكانية الظواهر . وليس تحديده تابعا لها ، انه تصور قبلي يمثل اساسا للظواهر الخارجية بشكل ضروري» (١) وكذلك الزمان فهو ليس تصورا تجريبيا مشتقا من التجربة ، لاننا لانستطيع ان ندرك المعية ولا التعاقب لو لم يكن لهما الزمان اساسا قبليا . فنحن لانستطيع ان نتصور شيئا يصاحب شيئا آخر او يعقبه الا بافتراض الزمان . لذلك يقول كانط «ان الزمان تصور ضروري يمثل اساسا لجميع انواع الحدس . ولايمكننا ان نبعد الزمان نفسه بالنسبة الى الظواهر عامة ، مهما استطعنا ان نجرد الظواهر من الزمان . فالزمان اذن معطى قبلي ، فيه وحده تصير حقيقة الظواهر ممكنة . اذ ان هذه يمكن ان تزول جميعا ، اما الزمان نفسه (من حيث هو شرط عام لامكانها) فلا تمكن ازالته» (٢) وهكذا يتبين لنا ان المعطيات الحسية الخارجية تنتظم فيما بينها داخل اطاري الزمان والمكان . اما معطيات التجربة الداخلية ، وهي

---

1) Kant : Critique de la raison pure P. 56

2) Kant : Critique de la raison pure P. 61

الاحوال الشعورية . فانها مهما كانت تفلت من اطار المكان فهي لاتخرج عن اطار الزمان . لاننا لاندركها الا بتعاقبها وانتظام احداها بعد الاخرى .

غير ان تجربتنا الحسية المندرجة داخل اطاري الزمان والمكان لاتزال عبارة عن معيطات حسية وظواهر مشتتة في حاجة الى التنظيم. و«الفهم» هو الذي يقوم بتنظيمها بواسطة علاقات ضرورية هي «المقولات» التي ضبطها كانط عند تعرضه للحكم فى (التحليل المتعالي) وهو القسم الثاني من كتابه : نقد العقل الخالص . وتختلف هذة المقولات تبعا لنوعية العلاقة التى تثبتها بين الظواهر . ومن بين هذه المقولات نجد «مقولة الجوهر» التى تطلب شيئا ثابتا وراء التغير . وكذلك «مقولة العلية» التي تجعلني اتوقع غليان الماء بعد وضعه على النار . وليس هذا التوقع ناتجا عن العادة كما ظن هيوم ، فانا عندما استبق التجربة واقول ان الماء سيغلي لااصدر (حكما تركيبيا بعديا) مستمدا من التجربة بل اني اصدر (حكما تركيبا قبليا) لان الفكر قبل اي تجربة يقتضي وجود علاقة سببية بين الظواهر حتى يتمكن من تفسيرها ، فاقتضاء العلية بين الظواهر مبدأ ضروري قبلي تستلزمه بنية الفكر .

وعلى هذا يمكننا ان ننكر مع كانط وجود الافكار الفطرية ، وفى مقابل ذلك نقر بوجود اطارات فطرية تنتظم داخلها التجربة الحسية . وعلى هذا فكل من المعطيات الحسية والاطارات الفطرية ضرورية للمعرفة ، فالمقولات اذا اعوزتها المعطيات الحسية بقيت جوفاء . وكذلك المعطيات الحسية اذا فقدت المقولات بقيت عمياء ، اذن فالمقولات شرط فى المعرفة . ونتيجة لهذا الرأي يمكننا ان نقول ان معرفتنا للكون تابعة لهذه المبادىء القبلية اي المقولات التي هى «ضرورية» بدونها لا تمكن المعرفة و «كلية» أي تنطبق على جميع الظواهر وموجودة لدى جميع الناس ، وبهذ يكون كانط قد ضمن للمعرفة العلمية قيمتها وأبعد شبح الشك الذي أثاره حولها هيوم .

مناقشــــة

رغم الصدى العظيم الذي نالته نظرية كانط ورغم الرواج الذي احرزت عليه فى القرن التاسع عشر لاسيما في فرنسا ، فانها لم تبق عصية على الانتقادات . ذلك ان فكرة

عقل مكون من اطارات ثابتة وكلية اصبحت فكرة غير مقبولة لدى المفكرين المعاصرين الذين صاروا يميلون الى الاعتقاد بان العقل فى تطور مستمر مع التجربة الحسية ، فقد استنتج (لفي برول) Levy Bruhl من تتبعه لاخبار الرواة ان للشعوب البدائية عقلية (قبل منطقية) فقبائل البورورو التي تقطن وسط البرازيل يؤمنون بانهم ببغاوات من نوع (آرارا) وهم لايميزون انفسهم عنها كانهم لايعرفون (مبدأ عدم التناقض) اذ هم فى آن واحد يرون انهم أناس وببغاوات ، مما يدل في نظر لفي برول على ان لديهم مقولة اخرى بدائية هي (مقولة المشاركة) ، كما انهم لايؤمنون (بالتجربة الحسية) فساحرهم اذا ما اراد انيؤثر على مجرى الحوادث الطبيمية واخفق فى مسعاه بقي يؤمن بجدوى سحره رغم تكذيب التجربة له . هذا علاوة على ان البعض يرى ان معطيات العلم الحديث اصبحت هي الاخرى لاتتفق مع ما ذهب اليه كانط من ان المكان والزمان صورتان ضروريتان وكليتان ، فقد بينت الهندسة اللااقليدية ان المكان يمكن ان يكون له مفهوم آخر ، كما ان نظرية النسبية كما ضبطها (اينشتين) Einstein قد غيرت مفهوم الكتلة التى اصبحت تزداد تبعا للسرعة التي تقف عند سرعة الضوء ، فى حين كان العلماء يظنون انها ثابتة اطلاقا ، وكذلك الامر بالنسبة الى مبدأ (الحتمية) فقد اصبحت الميكروفيزياء مضطرة الى الاعتماد على مبدأ اللاحتمية او مبدأ الاحتمال فى تحديد حركة الجزيئات بل ان الدرسات المنطقية الحديثة كما يفهمها البعض اصبحت لاتثق كثيرا بالمنطق الذي يقتصر على قيمتين لاثالثة بينهما ، و الذي يرى ان مبدأ الثالث المرفوع مبدأ ضروري وقبلي ، فالقضية اذن يمكن ان تكون ذات ثلاث قيم هي الصدق والكذب والاحتمال .

غير ان جميع هذه الآراء لايجوز ان تنتهي بنا الى الاعتقاد بان المبادىء العقلية تابعة للتجربة الحسية عبر الزمان و المكان ومتغيرة بتغيرهما ، اذ كل ما نلاحظه هو ان طريقة انطباق هذه المباديء العقلية القبلية تتغير بتغير التجربة وتتطور بتطورها وعندئذ يبدو لنا ان ما ذهب اليه (لفي برول) من ان قبائل (البورورو) تتحد مع «طوطمها»

فى الوجود، يمكن تفسيره على اساس ان هذه القبائل لايعتبر افرادها انفسهم والببغاوات شيئا واحدا، بل كل ما في الامر انهم يشاركونها في الوجود مشاركة صوفية على غرار مشاركة الحقائق الحسية للحقائق العقلية الخالدة فى نظر افلاطون الذى لم يكن بدائيا. وعلى هذا يمكننا ان نقول أن العقل البدائي ليس خلوا من المبادىء العقلية بل هو فاقد لروح النقد والاستفادة من التجارب. ذلك ان الساحر البدائى عندما يمعن في سحره و يلح فيه رغم تكذيب التجربة لسحره، انما هو فى الواقع يحاول تبرير فشله الذي يرجعه اما الى خطأ في التعبير، و اما الى سحر مضاد، واما الى غضب الأرواح. فهذا تفكير فاسد من دون شك، لكنه مع ذلك تفكير يعتمد على مباديء عقلية لاتختلف عن مبادئنا. والذي يعوزه انما هو الثقافة العلمية. ولا يزال بيننا اليوم من يؤمن بخرفات المنجمين. كما ان التفكير العاطفي كثيرا ما يحل محل التفكير المنطقي لدى المصابين بالغيرة رغم بقائهم معتمدين على مباديء العقل. غير انهم من دون شك يطبقون هذه المباديء تطبيقا فاسدا.

ثم ان تطور المفاهيم العلمية لايمكننا ان نستنتج منه تطورا في المباديء العقلية. اذ يمكننا كما يريد (لالاند) Lalande أن ننظر الى العقل من جهتين، فهو من جهة (عقل مكون) اي مجموعة من الشروط العامة التي لاتتغير، وهو من جهة اخرى (عقل متكون) اي مجموعة من المباديء التى تكون التجربة قد اقرتها في مرحلة معينة من مراحل تطور المعرفة، وعندئذ يمكننا ان نفسر التغيرات التي اصابت المباديء العقلية نتيجة تغير المفاهيم العلمية. فهذه التغيرات انما اصابت في الواقع (العقل المتكون) بينما بقي (العقل المكون) يطلب مفاهيم جديدة لحل التناقضات التى تكشف عنها التجربة المتجددة. وكذلك الامر بالنسبة الى مبدأ الثالث المرفوع القائم على وجود قيمتين فقط، اذ هو فى الواقع مبدأ صحيح لايمكن ان ينكره العقل. فيمكنني ان أرفض ان تكون السبورة اما سوداء او خضراء لانها قد تكون دكناء. لكنه لايمكنني أبدا ان ارفض ان تكون السبورة اما سوداء او لاسوداء. وهكذا يتبين لنا ان للعقل مباديء ثابتة لا

تتغير ابدا ، ويمكننا ان نقول مع (لالاند) «ان الثبات الذي لانجده في سكونية العقل يمكننا ان نجده في حركيته او كما نقول اليوم في جدليته ، واذا كان الامر كذلك فان المفاهيم والقوانين التي يستعملها ، يمكن ان تتغير ، لكن هذا التغير يلتزم خطا عاما واتجاها واحدا فالتفكير عندما يستعمل العقل المحلل انما يزيل العيوب والنفايات التي تحملها الصيغ السابقة المحملة بمختلف حوادث التجربة وبمختلف آثار الحياة الاجتماعية» (١) .

المراجـــع :

Hume : Enquête sur l'entendement humain

Descartes : Meditations

Bachelard : Le rationalisme appliqué

A. Lalande : La raison et les normes

G. G. Granger : La raison (Qua sais-je ?)

---

1) Lalande : La raison et les normes P. 16

الباب الرابع والاربعون

نظرية المعرفة ومشكلة الحقيقة

١ مشكلة المعرفة - ٢ طبيعة المعرفة - ٣ النظرية الواقعية ٤ النظرية البراغماتية - ٥ النظرية العقلانية - ٦ الشك في وجود الحقيقة - ٧ حجج الشكاك اليونانيين - ٨ امكان المعرفة الميتافيزيقية - ٩ موقف كانت من (ما بعد الطبيعة) ١٠ راي الماركسية في ما بعد الطبيعة .

١ - مشكلة المعرفة

و اذا ثبت لدينا ان للعقل مبادىء تتدخل في انشاء المعرفة ابتداء من معطيات التجربة الحسية ، فان هذه المعرفة التى نحصل عليها قد تكون ساذجة متجهة الى الموضوع تثبت وجوده او عدم وجوده ، فنقول مثلا ان امامنا كتابا او قلما او صديقا نتجاذب معه اطراف الحديث ، او ليس الجو صحوا ٠٠٠ الخ . ونتناسى ذواتنا المفكرة التى اصدرت هذه الاحكام واثبتت بواسطتها وجود هذه الاشياء ، وهذا ما يفعله رجل الاعمال والعالم اللذان لايهمهما من المعرفة الا موضوعها من حيث هو شيء محسوس . لكننا اذا ما تحولنا عن هذه الاشياء المحسوسة من حيث هي اشياء موجودة تقدمها لنا المعرفة (الانطولوجية) الى التساؤل عن هذه المعرفة نفسها ، والنظر اليها (نظرة نقدية) لمعرفة هذه المعرفة اي لمعرفة طبيعتها ومعرفة امكانها ومعرفة قيمتها ، فاننا نكون قد طرحنا مشكلة (نظرية المعرفة) التي اصبحت المحور الذى تمحضت حوله الفلسفة الحديثة .

٢ - طبيعة المعرفة

الحقيقة والواقع : ان اللغة العادية لا تميز بين الحقيقة و الواقع . في حين ان لغة الفلسفة تقيم بينهما فرقا اساسيا . ذلك ان الواقعية هي صفة الاشياء الموجودة

فنقول ان هذا الكتاب شيء واقعي بمعنى انه موجود حسيا بالفعل . بينما الحقيقة هي صفة الاحكام من حيث هي صادقة او كاذبة فنقول عندئذ ان حكمنا بان (الكتاب فوق المكتب او ليس فوق المكتب) حكم حقيقي بمعنى انه يتضمن قيمة الصدق اوالكذب . وحتى في صورة ما اذا بادرنا الى وصف الاشياء بالحقيقة فان هذا الوصف يتضمن فقدان قيمة من القيم . فنحن عندما نقول هذه ورقة مالية حقيقية انما نقصد بهذا الوصف الحكم عليها بعدم الزيف والتزوير بالاضافة الى كونها واقعية .

الحقيقة والوضوح : و الى هنا يمكننا ان نتساءل عن معيار الحقيقة و الحكم الصادق . فقد رأى بعض الفلاسفة ان الحكم الصادق يحمل فى طياته معيار صدقه وهو الوضوح ، يقول سبينوزا «هل يمكن ان يكون هناك شيء اكثر وضوحا ويقينا من الفكرة الصادقة يصلح ان يكون معيارا للحقيقة ؟ فكما ان النور يكشف عن نفسه وعن الظلمات كذلك الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب» (١) . وقريب من هذا الرأي ما ذهب اليه ديكارت عند ما انتهى الى قضيته المشهورة : انا افكر اذن فانا موجود ، و وجدها صادقة امام جميع الأفتراضات ، ويقينية تتضمن معيار يقينها لانها واضحة بنفسها .

مناقشـــة

غير ان ارجاع الصدق الى الوضوح يجعلنا نعتمد معيارا ذاتيا للحقيقة . اذ ان الوضوح قد يصاحب احكامنا التي نعتقد انها صادقة فى حين انها كاذبة. بل ان الاحكام التى تعودنا على اصدارها تبدو لنا واضحة ويقينية بمقتضى العادة والتربية . وفي تاريخ العلم خير دليل على ذلك ، فقد لاقى (غاليلي) عنتا كبيرا فى اقناع معاصريه بان الارض ليست ثابتة في حين كان ثباتها قضية واضحة لدى خصومه . كما ان المجمع العلمي الفرنسي قد سخر طويلا من اقوال باستور Pasteur الذي كان يحارب فكرة التولد العفوي .

٣ - النظرية الواقعية

اما الواقعيون فهم يرون ان الصدق هو مطابقة الفكر للواقع بحيث تكون الفكرة

---

1) Spinoza : Ethique II Prop. 43

الصادقة مجرد تسجيل للاشياء في الخارج . مثل الصورة التي تنطبع في آلة التصوير . وبمقدار ما تكون هذه المطابقة تامة يكون الحكم صادقا ، ومعنى هذا ان النظرية الواقعية تجعل الصدق مجرد انعكاس للاشياء داخل الفكر وتجعل دور الفكر في المعرفة مقتصرا على الاستقبال ، وهذا ما يعتقده الانسان العادي الذي يكتفي بالمعرفة الساذجة ويظن ان واقعية الاشياء التي يدركها مستقلة عن ذاته المدركة . فسواد القلم الذي اكتب به امر واقعي سواء أردت ذلك ام لم ارد . فانا استطيع ان اتخيله ابيض لكن هذا التخيل لايزيل عنه سواده في الواقع - لانني اذا ما نظرت اليه وجدته اسود مما يدل على ان سواد القلم يفرض نفسه على رغم ارادتي .

مناقشة

ان المعيار الذي اعتمدته الواقعية هو معيار لايمكن التحقق منه بتاتا . اذ كيف يمكنني ان أتحقق من ان صورة الكتاب التي ارتسمت في ذهني هي صورة مطابقة للواقع مادام الكتاب شيئا ماديا وصورته حقيقة ذهنية . انني استطيع ان اقول ان هذه النسخة مطابقة للاصل لان بين يدي وثيقتين ماديتين احداهما اصل والاخرى نسخة عنه . اما مطابقة الفكرة للواقع فهو امر لايمكنني ان اتحقق منه الا اذا استطعت ان اجعل الفكرة شيئا من الاشياء ، وهذا مما لاسبيل اليه،هذا علاوة على ان الحقيقة العلمية ليست تسجيلا للواقع بل هي تجديد لبناء التجربة بواسطة المفاهيم الذهنية التي تربط الظواهر بعضها ببعض ربطا ضروريا . ذلك ان قولي ان حرارة هذا المريض قد بلغت هذا الصباح ٣٩° يتضمن تجريدات واعمالا تجريبية كثيرة ، منها طرق قياس الحرارة وطرق استعمال ميزان الحرارة ، كما يتضمن معرفة معنى الدرجة المئوية . ولايمكن للسامع ان يدرك صدق هذا الحكم ادراكا تاما الا اذا كان يعرف ان ميزان الحرارة يستخدم خاصية تمدد الاجسام بمفعول الحرارة . وهكذا يتبين لنا ان الحقيقة العلمية ليست نسخة امينة عن الواقع بل هي انشاء جديد يقوم به الذهن عن طريق اعمال ذهنية وتقنية .

٤ - النظرية البراغماتية

ويرى الذرائعيون وعلى رأسهم (وليام جيمس) ان معيار الحقيقة انما هو النجاح .

ومعنى هذا ان الفكرة الصادقة هي الفكرة الناجعة المفيدة . فقد ذهب (وليام جيمس) الى ان صدق الفكرة ليس خاصية محايثة لها عديمة النشاط، بل الصدق حادثة بها تصير الفكرة صادقة . فهي تكتسب هذا الصدق بواسطة عمل تحققه لكي تتحقق هي به . ويعني التحقق هنا بعض النتائج العملية التي تؤدي اليها الفكرة والتي تتجلى في صورة اتفاق بين الفكرة والواقع عن طريق الاعمال اوالافكار التي تثيرها لدينا ، بحيث يمكننا ان نقول ان تحقق الفكرة هو الوظيفة التي تقوم بها عندما ترشدنا الى عمل من الاعمال وان الافكار الصحيحة هي الافكار التي تكون وسيلة الى عمل من الاعمال التي تفيدنا . فالعبرة هنا بالنتائج فقط(١)

مناقشة

لكن هذه النظرة العملية الى الحقيقة كانت تكون صحيحة لو اقتصر اصحابها في تطبيقها على الميدان التجريبي فقط . غير انهم أرادوا لها ان تكون شاملة لجميع انواع الحقائق حتى الفلسفية والدينية منها . فزعموا ان النظرية الفلسفية الصحيحة هي النظرية التي تدخل الطمأنينة على انفسنا ، وأن فكرة الله نفسها هي فكرة صحيحة بمقدار ماتزيله من مخاوفنا . وعندئذ لا تعود الحقيقة تابعة لمقتضيات العقل بل لمقتضيات الوجود . فتتعدد أنواع الحقائق تبعا لعدد انواع الوجود وبالتالي لا يعود هناك مقياس للصدق والكذب .

٥ - النظرية العقلانية

اما المذهب العقلي فهو يرى ان الحقيقة انما تتمثل في عدم تناقض الفكر مع نفسه . ويتجلى عدم التناقض هذا في الحقيقة الصورية المستمدة من القياس . فاذا قلنا (جميع التلاميذ مجتهدون . واحمد تلميذ . اذن فاحمد مجتهد) كانت النتيجة (احمد مجتهد) صادقة من الناحية المنطقية ، بمعنى انها غير متناقضة مع المقدمتين ، لان النتيجة مندرجة في القضية الكبرى وفي القضية الصغرى . اذ الاولى تحكم على جميع التلاميذ بالاجتهاد في حين ان الثانية تحكم على (احمد) بالتلمذة وما صدق على جميع التلاميذ صادق بالضرورة على بعضهم لان احمد تلميذ من بين التلاميذ . وتكون هذه النتيجة ايضا

1) W. James Le pragmatisme 6ème leçon

صادقة من الناحية الصورية حتى لو كانت احدى المقدمتين كاذبة من الناحية المادية مما يلزم عنه كذب النتيجة ، اذ من الجائز ان لا يكون جميع التلاميذ مجتهدين فى الواقع ومن الجائز ان لا يكون احمد تلميذا ، وبالتالى قد لا يكون احمد مجتهدا . لكن النتيجة من الناحية الصورية تبقى صحيحة و صادقة .

وكذلك يتجلى عدم التناقض فى الحقيقة التجريبية . فاذا ما شهدت شيئا يتجه نحوى فى زمان ومكان معينين حكمت بانه فلان الذى انتظره . وسوف لا يكون مثل هذا الحكم صادقا الا اذا لم يتناقض مع احكام اخرى اصدرها فيما بعد من بينها ان لهذا الشبح شكلا معينا ووجها اعرفه و صفات اخرى تدل على هوية هذا الشخص . وعندما تتفق هذه الاحكام وتتطابق اكون قد تحققت من ان هذا الشخص هو فلان الذي انتظره .

٦ - الشك فى وجود الحقيقة

ان اتخاذ المطابقة معيارا للحقيقة لايدل عند البعض على ان هذه الحقيقة موجودة . اذ يجب اثبات ان هذا المعيار النظرى ينطبق انطباقا عمليا على حقيقة موجودة . وبالتالي ينبغي التحقق من ان هذه الحقيقة موجودة ويمكن الوصول اليها . وهذا ماينكره الشكاك الذين يرون ان العقل لايستطيع ان يبلغ اي حقيقة بصفة يقينية . وبالتالى يتعين عليه ان يعلق الحكم سواء كان اثباتا ام نفيا . وقد وجد هذا الرأي انصارا بين الفلاسفة اليونانيين القدماء المعروفين بالشكاك . من بينهم (بيرون) Pyhrron الذيعاش فى القرن الرابع قبل الميلاد والذي فتحت الآراء المنسوبة اليه الباب على مصراعيه امام انواع كثيرة من الشك في قدرة العقل على بلوغ اي نوع من انواع الحقائق او على بلوغ بعضها . وهنا ينبغي التمييز بين (الشك البيروني) الذي لايخرج من دوامة الشك و(الشك التعليمي) الذي يتخذه اصحابه مطية الى اليقين على غرار ما فعل الغزالي وديكارت . فقد عمد الغزالي الى الشك في قيمة المعرفة الحسية وتدرج من ذلك الى الشك فى قيمة المعرفة العقلية ليبين ان هذه المعرفة العقلية محدودة وعاجزة عن بلوغ حقيقة الحقائق (الله) التى لايمكن الاقتراب منها الا عن طريق التجربة الصوفية . اما ديكارت فقد شك هو الآخر في شهادة الحواس وتطرق

منها الى الشك حتى في قيمة الحقائق الرياضية . غير ان الشك الديكارتي كان (شكا مؤقتا) ارتفع بعملية الشك نفسها من حيث هي نشاط فكري لايمكن الشك فيه ، ومن هنا صاغ ديكارت عبارته المشهورة (انا افكر اذن فانا موجود) وهو ايضا (شك ارادي) قصد به صاحبه الى استجلاء العمل الذهني الخالص وازالة الشوائب الحسية عنه . كما انه (شك منهجي) افترض فيه اسوأ الافتراضات المضللة ليبرز بوضوح الطريقة التى لامفر منها للوصول الى اليقين ، وهو في النهاية (شك ايجابي) ابتدأ بالتهديم وانتهى ببناء صرح فلسفة يقينية جديدة .

٧ - حجج الشكاك اليونانيين

اما الشك البيروني فهو شك مطلق ينتهي الى تعليق الاحكام . وقد اعتمد الشكاك اليونانيون على عشر حجج اختصرها (سكستوس امبيريقوس) Sextus Empiricus في خمس هي التالية :

أ ـ **تناقض الفلاسفة فيما بينهم** : فقد كان (هيراقليطس) يرى ان الاشياء في تغير متصل ، في حين كان (بارمينيدس) ينفي هذا التغير . كما ان (بيرون) كان قد صاحب الاسكندر المقدوني في كثير من فتوحاته ، فاطلع على آراء مختلفة متناقضة يتشبث بها اصحابها مما جعله يتشاءم حول امكان وجود حقيقة واحدة تحظى بالاجماع الكلي المطلق .

ب - **التراجع الى غير نهاية في البرهان** : لان كل برهان يجب ان يعتمد على برهان آخر فنتراجع بالبرهان الى غير نهاية ، لان الحكم على اي شيء يقتضي الحكم على جميع الاشياء الاخرى التي لها علاقة به . وبما ان لاي شيء علاقة ببقية الاشياء الاخرى الموجودة في الكون ، فان الحكم عليه باي نوع من الاحكام يستلزم اصدار سلسلة من الاحكام عددها يساوي عدد الاشياء جميعا . وهذا مما لا سبيل اليه ، اذ لا يمكننا ان نعرف جميع ما يتعلق بالشيء الواحد ، مما يترتب عليه اننا لا نستطيع ان نلم باي شيء .

جـ ـ **ضرورة التسليم بالمصادرات** : ذلك ان اصحاب اليقين يتفادون التراجع

الى غير نهاية والتسلسل في البرهنة، باتخاذ بعض المبادىء غير المبرهنة،بداية لاستدلالاتهم مما يفقدون معه الضمان اليقيني المطلوب في اصدار الاحكام .

د - الدور : واذا كان التسلسل في البرهان غير ممكن فانه لا يبقى امامنا الا البرهان الدوري الذي يرجع النتيجة الى المقدمة و المقدمة الى النتيجة . فأستنتج صدق «ب» عند افتراض «أ» صادقة . ومن ثم أنتقل الى البرهنة على ان «أ» صادقة بافتراض«ب» صادقة . مثال ذلك محاولة البرهنة على قيمة العقل . فنحن لا نستطيع ان نبرهن على قيمته الا باستعماله كأداة في البرهنة ، في حين اننا نتساءل عن قيمته وقدرته على بلوغ الحقيقة اليقينة .

ه - نسبية الاحكام : ان الشيء الواحد يبدو مختلفا لأناس كثيرين . فقد كان (بروتاغوراس) السوفسطائي يقول «ان الانسان هو مقياس كل شيء» بمعنى انه لايدرك اي شيء الا من خلال أحواله الخاصة التي لا يمكن ان يشاركه فيها احد من الناس . وبالتالي تكون كيفيات الأشياء تابعة لاحوال الاشخاص . فلا يمكن ان يتفق شخصان على كيفية واحدة . فالبارد عند البعض حار عند البعض الآخر . بل ان الشيء الواحد يبدو بكيفيات مختلفة بالنسبة الى الشخص الواحد تبعاً لاحواله المتغيرة وتبعا لوجهة النظر التي يتخذها منه . فالمئذنة المربعة من البعدمستديرة ، وهكذا تتآلف جميع هذه الحجج على نفي امكان وجود حقائق موضوعية ، بل كل ما هنالك وجهات نظر مختلفة باختلاف الذوات التي تتبناها .

مناقشة

ان قدرة العقل على الوصول الى حقائق تحظى بالاجماع اصبحت اليوم بعيدة عن مجال الشك . فقد صارت الحقائق العلمية اليوم محل اجماع بين العلماء الاكفاء . كما ان الشكاك يناقضون انفسهم بانفسهم عندما يضعون الشك حقيقة ثابتة . اذ لا بد ان يكون القول بعدم امكان الوصول الى الحقيقة قضية صادقة وحقيقة ثابتة عند اصحابها وفي هذا اعتراف بامكان وجود حقيقة واحدة على الاقل كما يقول البعض على سبيل السخرية.

٨ - امكان المعرفة الميتافيزيقية

ان أول من استعمل كلمة «الميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» هو احد اتباع ارسطو كان قد عني بترتيب كتبه، فوجد قسما منها يشتمل على ثلاثة مباحث «اولها مبادىء المعرفة اطلاقا، والثاني الامور العامة للوجود، والثالث الالوهية رأس الوجود» (١). ونظرا لاشتراك هذه المباحث في اعلى درجات التجريد فقد ضم بعضها الى البعض الآخر ليؤلف مبحثا واحدا يقع بعد «علم الطبيعة» في الترتيب. ثم شاع استعمال الكلمة فيما بعد. ولم يكن اصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى يفصلون بين مسائل العلم ومسائل ما بعد الطبيعة، الى ان ظهر العلم الحديث في القرن الثامن عشر بوسائله في التقدير الكمي ومناهجه في التحقيق والتجريب فتم الفصل بين العلم وما بعد الطبيعة بالاختصاص، واستولى العلم على جميع الموضوعات التي يمكن التعبير عنها في صيغة رياضية، والتحقق منها بمناهج دقيقة، والتي تقع تحت التجربة الحسية. ولم يحتفظ ما بعد الطبيعة الا بالموضوعات الخارجة عن نطاق التجربة الحسية مثل (الله والنفس والحرية) وقد تمكن العلم من وضع القوانين التي تفرض نفسها على جميع الناس من الناحية العملية بينما بقيت الميتافيزيقا مسرحا تتداول عليه الآراء المتناقضة احيانا. وقد كان بعض الفلاسفة القدماء يؤمنون بامكان المعرفة الميتافيزيقية لاعتقادهم ان العقل يستطيع بلوغ الحقيقة المطلقة اذا ما تجاوز نطاق معطيات التجربة الحسية «الاستكشافية» ليكتشف من ورائها الوجود المطلق. ذلك ما ذهبت اليه جميع الفلسفات القديمة بصفة عامة الى ان جاء كانط في القرن الثامن عشر فوجه الى ما بعد الطبيعة ضربات كادت تودي بكيانه

٩ - موقف كانط من ما بعد الطبيعة

لقد سبق ان راينا ان كانط يؤمن بامكان المعرفة العلمية ذلك ان معطيات التجربة الحسية الحاصلة في الاطارين القبليين وهما الزمان والمكان رغم تشتتها وتنوعها واختلافها، فان الفهم بواسطة مقولاته التي من بينها مقولة السببية يدخل عليها الترتيب والتنظيم فيصبح بامكاننا عندئذ ان نتوقع حادثة عند وجود حادثة اخرى على اساس ان

---

(١) يوسف كرم : الطبيعة وما الطبيعة . ص ١٣٥

بين الحادثتين علاقة سببية. اذ ان مبدأ السببية مبدأ قبلي سابق للتجربة اي انه ضروري وكلي. وهذا ما يجعلنا نثق بنظام قوانين الطبيعة، لان فكرنا هو الذي يدخل هذا النظام على الظواهر الحسية المشتتة بواسطة مقولاته. وبما ان هذه المقـــولات واحدة عند جميع الناس، كانت القضايا العلمية مقبولة من جميعهم لضروريتها، وعلى هذا الاساس امكن قيام العلم. لكن الميتافيزيقا يعوزها مثل هذا الاساس، لانها تطلب حقيقة الشيء في ذاته او «النومين» كما يسميه كانط في لغته. وبما اننا لا نعرف اي شيء الا من خلال الزمان والمكان فان معرفتنا هذه لا تتجاوز الظواهر. اذ العقل لا يعطينا اي حدس قبلي، بل دوره يقتصر على تنظيم معطيات التجربة الحسية التي يقدمها له الحدس الحسي. حتى اذا ما حاول القيام بالتنظيم خارج نطاق التجربة الحسية، راح يعمل في الفراغ. ذلك ان العالم عندما يتوقع غليان الماء عند وضعه على النار فان «فهمه» يقتصر على الربط بين حادثتين حسيتين، اما الميتافيزيقي الذي يطلب علة للعالم هي الله فانه في الواقع يتعسف في استعمال مبدأ السببية، حيث انه يخرج به عن نطاق التجربة الحسية، اذ هو يفترض علة غير حسية لشيء محسوس. واذا ما خرج العقل عن نطاق التجربة الحسية فقد كل سند يقيم عليه نشاطه وطوحت به المتناقضات واصبح بامكانه ان يبرهنها جميعا مثال ذلك ان العقل يستطيع ان يبرهن على بداية العالم وحدوثه. اذ لو كان قديما لما امكن ان يصل الى اللحظة الراهنة ولوجب ان يكون قد قطع ما لا نهاية له من الازمنة. وهذا محال وبالتالي لا بد ان يكون العالم حادثا. لكن العقل يستطيع ان يبرهن ايضا على قدم العالم ذلك ان العالم لو كان حادثا لوجب ان يكون قبل حدوثه مسبوقا بزمان لم يكن فيه موجودا اي بزمان خال من الموجودات. ولا يمكن في الزمان الخالي ان يوجد شيء لانه ليس بين اجزاء الزمان الخالي هذا جزء هو اخص بالوجود فيه من العدم، بل جميع اجزائه متماثلة ومتساوية. وعلى هذا يمـــكن ان تحدث في العالم حوادث عديدة وان يكون العالم في حد ذاته قديما. وهكذا يتبين لنا من هذا المثال ان العقل اذا ما خرج من ميدان التجربة الحسية امكنه ان يبرهن القضية ونقيضها في آن واحد فهذه احدى

(نقائض العقل) التي تنتهي اليها عندما نعالج مسائل ما بعد الطبيعة . وهو يبين لنا ان (كانط) يميز بين «الفهم» الذي هو جملة المقولات والذي يكتفي بتنظيم الظواهر . و «العقل» الذي يحاول القيام بمثل هذا التنظيم حارج نطاق التجربة فينتهي بذلك الى «خرافات ميتافيزيقية»

٠١ - رأي الماركسية في ما بعد الطبيعة

اما الماركسيون فهم يرون بصفة عامة ان الفلاسفة القدماء كانوا يهتمون باشياء اعتبروها ثابتة ، وان الميتافيزيقا القديمة التي اعتبرت الاشياء تامة نهائيا ، كانت في الواقع نتيجة لدراسات فيزيائية تناولت الاشياء الجامدة والحية من حيث هي اشياء تامة نهائيا لكن عندما تقدمت هذه الدراسات واخذت تهتم بالتغيرات الحادثة في تلك الاشياء، كان في ذلك القضاء المبرم على الميتافيزيقا القديمة . وقد تمثل ذلك التقدم في اكتشافات ثلاثة هي : اكتشاف الخلية التي هي الوحدة الجسمية لجميع الكائنات الحية التي تتكاثر ابتداء منها ، واكتشاف تحول الطاقة من مظهر الى مظهر آخر ، واخيرا اكتشاف تطور الكائنات الحية . واصبح اليوم من الممكن الاكتفاء بتفسير معطيات علوم الطبيعة تفسيرا جدليا يعبر عن التسلسل الموجود فى الطبيعة ، لنقيم مذهبا في الطبيعة طابع التسلسل الجدلي فيه يفرض نفسه علينا ، مما يمكن معه اليوم طرح فلسفة الطبيعة جانبا . وكل محاولة لبعث هذه الفلسفة سوف لايكون الاتقهقرا الى الوراء . وهذا ما جعل كارل ماركس يقول «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم تفسيرات مختلفة اما الآن فانه يجب تغييره» .

مناقشة

لكن جميع الانتقادات التي وجهت الى ما بعد الطبيعة لم تضع ولا يمكنها ان تضع حدا للقلق الميتافيزيقي لدى الانسان الذي عرفه (شوبنهاور) بانه حيوان ميتافيزيقي. ذلك ان العلم لايستطيع ان يحل محل الميتافيزيقا . لانه ان كان يسهل علينا طرق العمل ، فهو لايرضي جميع حاجاتنا في المعرفة . انه يتخذ من الاشياء مشاكل يعمل على حلها لكن الى جانب هذه الاشياء توجد مسائل لاتقوم امامنا في صورة مشكلة ، مثل الاخطاء التي

نرتكبها . فهذه الأخطاء ليست اشياء مفارقة لذواتنا بل هي محايثة لها . فهي لاتقوم امامنا كمشكلة يمكن حلها ، بل هي كما يقول (غابريال مارسيل Gabriel Marcel ، سر من الاسرار . واذا كان بامكان العلم ان يبين لنا الطريقة التي حدث بها شيء من الاشيا. فهو يقف عاجزا امام السؤال الاساسي التالي وهو : لما ذا وجد هذا الشيء ولم يبق معدوما ؟ هذا علاوة على ان العلم لايستطيع ان يعرف الذات العارفة . لان كل محاولة لمعرفتها كشيء من الاشياء لاتتم الا بواسطة هذه الذات فهي تفلت دوما من الشيئية ، وبالتالى لايبلغها العلم .

ويمكن ان نظيف الى هذا ان كانط انه استطاع ان يبين قدرة العقل على اثبات حدوث العالم وقدمه فهو لم يستطع ان يثبت قدرة العقل الواحد على قبول القضيتين المتناقضتين فى آن واحد ومن نفس الجهة . اما الماركسية فهي لم تزد على ابدال ميتافيريقا بميتافيزيقا اخرى لاغير .

المراجـــع :

زكي نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا .

» » » : نحو فلسفة علمية .

روجيه غارودى : النظرية المادية فى المعرفة • تعريب ابراهيم قريط ، دمشق •

لينين : المادية والمذهب التجريبي النقدي • ترجمة منير مشابك ، دمشق •

Descartes : Discours de la méthode
Spinoza : Ethique
Kant : Prolégomènes
Sextus Empiricus : Oeuvres choisies
Bergson : La pensée et le mouvant

الباب الخامس والاربعون

الزمــان والمكان

١ - مفهوما الزمان والمكان

اننا ندرك جميع الظواهر متعاقبة يتلو بعضها البعض الآخر . ويولد فينا هذا التعاقب شعورا بالديمومة . ومهما استطعنا ان نجرد هذه الديمومة من الحوادث التى تتدرج فيها فاننا لانستطيع ان نزيل الزمان نفسه ، بل كلما افرغنا الديمومة من محتوياتها كلما ازدادت حقيقة الزمان مثولا وبروزا . ولعل هذا الزمان الثقيل المتثاقل هو الذي عناه الشاعر الجاهلي امرؤ القيس فى قوله :

وليل كموج البحر ارخى سدوله ☆ علي بانواع الهــموم ليبــتلي
فقلت له لما تمطي بصــلبه ☆ وأردف اعجازا وناء بكلكل ...

عندما شعر بالقلق والفراغ حوله فلم يجد ما يصرف فيه اوقاته فمثل الزمان امامه خالصا وراح يحس وطأته .

وكذلك الامر بالنسبة الى المكان . فنحن ندرك جميع الاشياء الخارجية ممتدة ومرتبا بعضها الى جانب البعض الاخر . ومهما استطعنا ان نجرد المكان من الاشياء الموجودة فيه فاننا لانستطيع ان نزيل المكان في حد ذاته . وهكذا يبدو لنا ان الزمــان والمكان معطيان تقدمهما لنا التجربة اليومية ، لانستطيع الافلات منهما مهما حاولنا ذلك .

٢ - الانسان ضمن الزمان والمكان

واذا ما نظر كل منا الى نفسه ضمن هذين الاطارين الضروريين لجميع ادراكاتنا ، وجد انه موجود دائما في مـــكان معين ولايمكنه لن يكون في نفس الوقت موجودا في مكان آخر ، ووجد نفسه ايضا محصورة ضمن حدود زمانية معينة لاتستطيع ان تخرج منها الى الازمة الغابرة ولا الى الازمنة المستقبلة . فيبدو الانـسان عندئذ مكبلا ضمن الحدود المكانية والزمانية . وعندما يمعن النظر فيهما يشعر بالرهبة امامهما . اذ اننا لا نستطيع ان نتصور نهاية في المكان والزمان ، فنحن دائما نطلب شيئا وراء وبعد شيء آخر في الامتداد والتعاقب . واذا استطعنا ان نتحرك ضمن المكان في مختلف الاتجاهات فاننا لانستطيع ان ننتقل ضمن الزمان الا في اتجاه واحد هو التقدم فيه سواء اردنا ذلك ام لم نرد ، مما يمتنع علينا معه الرجوع الى الازمنة الماضية . وحتى اذا مااستعنا في ذلك بالذاكرة وجدنا الذكريات نفسها تفلت منا شيئا فشيئا على مر الزمان ، وهذا ما جعل (هيرقليطس) يقول «اننا لانستحم مرتين في نفس النهر» . بمعنى ان الحوادث تمر بدون رجعة تجرفها دفعات الزمان . واذا كنا لانستطيع ان نوقف عجلة الزمان ، فاننا نستطيع في مقابل ذلك ان نتصرف في المكان عن طريق الانتقال فيه وقياسه وتقسيمه ، وعن طريق تنظيم معطيات التجارب الحسية داخله ، مما يجعل نشأة العلم وتقدمه امرين ممكنين . فنحن نستعمل انتقال ابرة الميزان العادي على قوس مدرج وسيلة لتقدير الاوزان تقديرا اكثر دقة من تقديرها عن طريق الاحساس العضلي . وكذلك الامر بالنسبة الى الحرارة، فنحن لا نثق في الانطباعات الذاتية ، بل نعمد الى قياس الحرارة بواسطة انتقال عمود من الزئبق او الكحول في مكان معين مقسم الى درجات ذات دلالة. ولعلنا نفعل ذلك ايضا بالنسبة الى الزمان عندما نقيسه بانتقال عقارب الساعة محاولين ارجاع الزمان الى المكان .

٣ - ارجاع الزمان الى المكان

اننا نتخذ، عادة، انتقال عقارب الساعة على وجهها المدرج انتقالا منتظما، دليلا واشارة على تقضي الزمان ومروره . غير ان (برغسون) يرى ان قياس الزمان بواسطة المكان

يشوه حقيقة هذا الزمان والديمومة التي نشعر بها . لان الزمان كيف محض يتغير بتغير احوالنا . وكلنا يعرف ان المدة التي نقضيها في الاستماع الى حديث شيق تبدو لنا اقصر من نفس المدة التي نقضيها في الاستماع الى حديث ممل. يقول برغسون «اذا اردت ان اعد لنفسي كوبا من الماء المسكر فاني - مهما حاولت - مضطر الى انتظار ذوبان السكر . ومع ذلك فان لهذه الحادثة البسيطة مغزى عميقا . لان هذا الزمان الذي يجب علي ان انتظر خلاله لم يعد ذلك الزمان الرياضي الذي يمكن تطبيقه طيلة التاريخ الشامل للعالم المادي حتى لو امكن نشره دفعة واحدة في المكان . بل هو زمان يطابق نفاد صبري ، اي جزءا ما من ديمومتي انا . لايمكن تمديده ولا تقليصه حسب الارادة . فلم يعد امرا معقولا بل هو امر يعيشه صاحبه» (١) ومعنى هذا ان الديمومة التي يعيشها الشعور هي تغير كيفي لايقبل التقدير ولا القياس ، لانها غير مؤلفة من«آنات» منفصلة ومتحاذية بل هي وحدة عضوية تندمج فيها اللحظات الزمانية بعضها ضمن البعض الآخر، مثل النبرات الموسيقية ضمن اللحن . لكن مقتضيات النشاط العملي هي التي تجعل عقلنا يتجه بصفة عفوية نحو الخارج وهي التي تغمره في المكان الهندسي الذي يمكن من تحليل الاشياء ومن التاثير فيها . ونتيجة لذلك فان عقلنا يدخل هذا المكان الهندسي - دون ان نشعر - في تصورنا للتعاقب الخالص وهذا ما يجعلنا نعتبر احوالنا الشعورية متحاذية لاعلى اساس انها مندمجة في بعضها البعض بل اننا نتصورها موضوعة الى جانب بعضها البعض اي اننا نتصور الديمومة ممتدة في المكان ، بحيث ان التعاقب الزمني يبدو لنا خطا متصلا او سلسلة تتماس حلقاتها دون ان تتداخل . يقول برغسون «هناك مكان واقعي لاديمومة له تظهر فيه الظواهر وتختفي في آن واحد مع احوالنا الشعورية ، وهناك ديمومة واقعية تتداخل لحظاتها غير المتجانسة غير أن كل لحظة من هذه اللحظات يمكن ان توازيها حالة من حالات العالم الخارجي تكون معاصرة لها ، وان تنفصل عن بقية اللحظات الاخرى نتيجة لهذه الموازاة نفسها . ومن المقارنة بين هاتين الحقيقتين ينشأ تصور رمزي للديمومة مستمد من المكان . وهكذا

---

(1) Bergson E. Créatrice P. 9 - 10

تأخذ الديمومة بصفة وهمية شكل الوسط المتجانس . وهمزة الوصل بين الحدين المكان والديمومة هي المعية التي يمكن تعريفها بانها تقاطع الزمان والمكان » (١) . ومعنى هذا ان الديمومة الخالصة هي تغيرات كيفية متعاقبة متلاحمة لاعلاقة لها بالتقدير الكمي والعدد بل ان اللاتجانس هو خاصيتها . فالديمومة الزمانية كما يرى برغسون ليست بعدا مجردا يطفو فوق الاشياء بل هي حركة حياتنا الداخلية . وما دامت الحركة تغيرا وديمومة حية فهي اذن بعيدة كل البعد عن المكان .

٤ - حجج زينون الايلي ضد الحركة

اننا لو اعتمدنا في فهم الحركة على المسافة المقطوعة . فاننا لانستطيع فهم هذه الحركة ، كما تبين لنا ذلك حجج (زينون الايلي) هذا الفيلسوف اليوناني الذي اراد ان يبرهن على صحة ما ذهب اليه استاذه (بارمنيدس) من ان «الوجود موجود ولا يمكن الا يكون موجودا» وبالتالي لايمكن الانتقال من الوجود الى اللاوجود . وقد قدم زينون اربع حجج منها :

أ ـ حجة القسمة الثنائية . القائلة بان الجسم المتحرك لايصل الى غايته الا بعد ان يكون قد قطع نصف المسافة اليها . كما يجب عليه ان يقطع نصف نصف المسافة قبل ان يبلغ نهاية النصف الاول وهكذا الى ما لا نهاية له . اذن فالحركة ممتنعة

ب ـ حجة اخيل ومؤداها ان الاسرع لايلحق بالابطأ ابدا اذا ما تقدم هذا الاخير عن الاول بادنى مسافة ، لانه يجب على الاسرع ان يبلغ النقطة التي انطلق منها الابطأ قبل امكان اللحاق به . لكن الأبطأ يكون اثناء ذلك قد قطع مسافة ما ، يجب على الاسرع ان يجتازها قبل اللحاق بالابطأ وحين يكون هذا الاخير قد قطع مسافة اخرى يجب على الاسرع دائما ان يقطعها قبل امكان اللحاق بالابطأ . وهكذا يبقى الابطأ دائما متقدما بمسافة ما على الاسرع اذن فلا يمكن لاخيل ذي القدمين الخفيفتين ان يلحق بالسلحفاة البطيئة . وما دام اخيل لايستطيع الوصول الى هدفه فهذا

---

(1) Bergson: Essais sur les donnés... in œuvres P.U.F. P. 74

دليل على ان الحركة غير ممكنة .

وهاتان الحجتان مبنيتان على افتراض المكان قابلا للقسمة الى ما لا نهاية له .

- **حجة السهم :** القائلة بان السهم المنطلق الى هدفه يشغل في كل آن من آنات الزمان حيزا من المكان مساويا له . واذا كان الزمان مؤلفا من آنات غير قابلة للقسمة فان السهم في انطلاقه يشغل في كل آن مكانا مساويا له . فهو اذن لايخرج من المكان الذي يحتله في الآن غير المنقسم . وهو بالتالي ساكن غير متحرك .

نقد برغسون لحجج زينون : لقد سبق لارسطو ان انتقد حجج زينون القائمة على مغالطة جعلت صاحبها يعتبر اجزاء الامتداد والحركة قابلة للقسمة بالفعل ومؤلفة من عناصر غير متجزئة لامتناهية . والواقع ان كلا من الحركة والامتداد مقدار متصل (1) . ويرى برغسون ان مغالطات (زينون الايلي) انما نشأت من الخلط بين الحركة والمسافة التي يقطعها المتحرك . ذلك ان المسافة الفاصلة بين نقطتين يمكن قسمتها الى غير نهاية ، بحيث لو كانت المسافة الفاصلة بين نقطتين مؤلفة من اجزاء مثل اجزاء هذه المسافة لم يكن بالامكان اجتياز هذه المسافة ابدا . والواقع ان كل خطوة يخطوها (اخيل) فعل بسيط غير قابل للقسمة بحيث يمكن لاخيل ان يتجاوز السلحفاة بعد عدد معين من الخطوات . وعندئذ نستطيع ان نتعرف الى الوهم الذي راح ضحيته (زينون) واتباعه . ذلك انهم جميعا وحدوا بين هذه السلسلة من الافعال النوعية التى لاتقبل القسمة من جهة ، والمكان المتجانس من جهة اخرى . واعتمادا على كون هذا المكان قابلا للقسمة والتأليف وفقا لأي قانون ، فقد راحوا يظنون انه بامكانهم ان يؤلفوا حركة اخيل كلها لامن خطوات اخيل نفسه بل من خطوات السلحفاة . وبدل ان يتصوروا اخيل يلاحق السلحفاة راحوا يتصورون سلحفاتين تخطوان خطى من نوع واحد وفي آن واحد . بحيث لايمكن لاحداهما ان تلحق بالاخرى . وعندئذ يمكننا ان نعرف السبب الذي يجعل اخيل يسبق السلحفاة . ذلك لان كل خطوة من خطى اخيل

1) R .Jolivet : Taité de philosophie T. 1P. 328

وكل خطوة من خطى السلحفاة مقداران لايقبلان القسمة من حيث هما حركتان وهما من جهة اخرى مقداران مختلفان من حيث هما مكان، حيث ان مجموع الخطوات بالنسبة الى المكان الذي يجتازه اخيل يكون في النهاية اعلى من مجموع المكان الذي تكون السلحفاة قد اجتازته مضافا اليه المقدار الذي سبقته به ، وهذا هو الذي لم ياخذه (زينون) بعين الاعتبار عندما راح يركب حركة اخيل اعتمادا على نفس القانون الذي ركب على مقتضاه حركة السلحفاة ، ناسيا او متناسيا ان المكان وحده هو الذي يقبل مثل هذا النوع من التفكيك والتركيب التعسفي . وهذا هو ما جعله يخلط بين الحركة والمكان (١) . يقول برغسون «هناك عنصران يجب التمييز بينهما في الحركة، المكان المقطوع والفعل الذي نقطعه به ، والاوضاع المتعاقبة والمركب من هذه الاوضاع . ان العنصر الاول كم متجانس ، اما العنصر الثاني فان واقعيته ليست موجودة الا في شعورنا . انه كيف او شدة» (٢) .

٦ ـ العقل والديمومة

والى هنا يمكننا ان نقول ان الديمومة ما دامت كيفا محضا كما يرى برغسون فهي اذن تفلت من قبضة العقل الذي تجبره الحاجات العملية على التحليل والاستنتاج وفقا لمقتضيات الوجود الخارجي المندرج في المكان. ذلك ان استنتاج قضية من اخرى انما هو في الواقع بيان ان مدلول القضية الثانية هو نفس مدلول القضية الاولى . فاذا قلنا ان أ = ب و ب = ج امكننا ان نقول ان أ = ج . و اذا امعنا النظر في هذه النتيجة وجدناها تدل على نفس ما تدل عليه المقدمتان ، بمعنى ان هذه القضايا الثلاث تدل على شيء واحد . فهي اذن قضايا تكرارية ، لانها متحدة المعنى ، فاذا اردنا عندئذ ان نستنتج المستقبل من الحاضر فاننا نعمد الى استخراج الاول من الثاني على غرار ما نستخرج نظرية هندسية من نظريات هندسية اخرى سابقة . ونتيجة لهذا العمل فان المستقبل يكون قطعة من الحاضر مادام مستنتجا منه . وفي هذا نفي للمستقبل من حيث هو مستقبل.

1) Bergson : Essai sur les données immédiates... in œuvres P.U.F. P.7
2) Bergson : Essai sur les données immédiates...in œuvres P.U.F. P.75

واذا كانت غاية العقل المثالية تمثل في التغلب على سير الزمان الذي لايعرف التراجع عن طريق ارجاع المعلول الى العلة لان «التفسير هو التوحيد» كما يقول (ميرسون) Meyerson فأن التـــوحيد المنطقي يحل عندئذ محل التعاقب الزمني . غير ان العلم لو استطاع ان يرجع المعلولات الى عللها ارجاعا كاملا ، و ان يوحد بين الحوادث المتعاقبة في الكون لفقد الواقع متانته ولا صبح الكـون كله متمثلا في (الواحد) . فلا يحدث في العالم عندئذ اي شيء . لكننا اذا اقررنا بوجود العالم فاننا نقر في نفس الوقت بان لكل حادثة قيمتها الخاصة وجدتها الخالصة ، بمعنى انه لايمكن استنتاجها من المبادىء، وعندئذ يكون الوجود انبجاسا متصلا لأشياء جديدة ويكون هو الديمومة ، بل ان الوجود الزمني الذي يتصف به العالم يرجع الى استحالة تفسيره تفسيرا كليا (١) . خلافا لما كانت تذهب اليه المذاهب الفلسفية التقليدية التي كانت تطلب الماهيات الثابتة وتفسيرها تبعا لمبادىء ثابتة . وهذا ما جعل (بوترو) Boutroux يقول «ان العقل هو الذي يفسر الماهية ومن المستبعد جدا ان تستطيع الماهية تفسير العقل . اذن فليست طبيعة الاشياء هي التي يجب ان تكون موضوعا مطلقا لابحاثنا بل تاريخها ...» (٢) وقد جاءت نتائج الفيزياء الحديثة تؤكد وجهة النظر هذه . فمبدأ مصـونية الطاقة مثلا قد اصبح يصطدم بمبـدأ تبددها . اذ ان الطاقة الاشعاعية لايمكن الاحتفاظ بها كاملة . كما ان النشاط الاشعاعي اثبت ان المادة تفقد طاقتها شيئا فشيئا . وكذلك الامر بالنسبة الى الاحياء ، فلا يمكن (استنتاج) الاعلى من الادنى . بل ان الانتقال من هذا الى ذاك يتبع صيرورة لاتعرف التراجع ، بحيث ان الزمان هنا يصبح مساويا للوجود . فاللاحق يستفيد من السابق الذي هو شرط في وجوده غير انه لايمكن استنتاجه منه . هذا علاوة على ان نشاط الانسان يندرج في صيرورة حية لايمكن الالمام بجميع تطوراتهـا ولا التنبؤ بها . وهذا ما ادى برغسون الى القول بان «العقل يمتـاز بعجزه الطبيعي عن فهم الحياة» اي الديمومة . لكن هذا القول في الواقع انما يصدق على احدى صور التفكير المنطقي التي عجزت عن

1) D. Huisman et A. Vergez : N. P. de philosophie
2) Boutroux : Contigences des lois de la nature P.154

فهم الحياة فى صيرورتها . اذ ان الجدل لايستعمل التحليل التكراري ، بل انه يعمد الى تجاوز المتناقضات . اي انه كما يقول (انكلز) Engels «يعتبر الاشياء و المفاهيم فى تسلسلها وتفاعلها وما ينتج عن ذلك من تغير ، و في نشأتها و نموها وزوالها » . و مهما كان هذا الجدل قائما على الانتقال من القضية الى نقيضها فالى المركب منهما ، فـانه فى الواقع يخضع الصيرورة الى دورات واطوار ثابتة . فكأنه هو الآخر يطلب الوحدة فى التغير .

٧ – الزمان و الشعور

ومهما كان مرور الزمان يشعرنا دائما بعجزنا امامه ، لانه فى اللحظة الواحدة يعطينا وجودنا ويسلبه منا ، فاننا في الواقع نستطيع ان نفلت بانفسنا من تيار الصيرورة . والا لما استطعنا ان نشعر بديمومة الديمومة نفسها . شأننا فى ذلك شأن السابح الذي يدرك ان التيار البحري يجرفه عندما يجد نفسه يبتعد عن الشط . اننا ندرك مرور الزمان وندرك العلاقة الموجودة بين مختلف اجزائه . اذن فهذه العلاقة تفلت من الزمان لانها خارجة عن نطاقه . اذ لو كان الزمان يجرفنا جرفا لاقتصر وجودنا الزمنى على الحاضر ولما شعرنا الا باللحظة الراهنة ، مادام الماضي يكون قد فات والمستقبل لميات بعد، وعندئذ لانعود نشعر بالزمان ابدا . والحقيقة اننا نخرج من الآونة الراهنة عن طريق التفكير فيما فعلنا وفيما سنفعل . فنحن لسنا سجناء الحاضر دائما . اننا نستطيع ان ننتقل داخله وان نتجاوز بعض اجزائه الى اجزاء اخرى منه بواسطة عقلنا ، لاننا نستطيع ان نتصرف فى الاستجابة الى مثيرات الآونة الراهنة . وفي هذا دليل على وجود مبدأ يتجاوز سير الوقائع . اذ كل منا يشعر بهويته رغم التغيرات التي طرأت عليه عبر الزمان . ثم ان تصور المستقبل هو الذي يعطي للحاضر و الماضي معناهما . ذلك اننا ننظر الى اعمالنا الماضية وفقا لمشاريعنا فى المستقبل . وعندئذ يبدو لنا شعورنا بالزمان وسيلة الى العمل . ومهما كان الزمان ذا اتجاه واحد لايعرف التراجع بحيث يستحيل علينا ان نمنع ما

تم من الحوادث ، فاننا نستطيع ان نعطي لهذه الحوادث الماضية معنى جديدا وان نستفيد منها فى مواجهة المستقبل .

٨ - طبيعة الزمان و المكان

والى هنا يمكننا ان نتساءل عن طبيعة وجود الزمان والمكان هل هما شيئان واقعيان موضوعيان مثل الاشياء التى ندركها من الخارج ، ام انهما مجرد علاقتين ذاتيتين يستخلصهما الذهن من وضعية الاشياء ؟

أ - **النظرية الواقعية :** اما الواقعيون فقد ارتضوا الحل الاول . فرأى (ديكارت) ان الزمان هو تعاقب آنات مستقل بعضها عن بعض ، وان المكان هو ماهية الاشياء ذاتها وجوهرها المادي . فامتداد المادة وتحيزها ليس عرضا طارئا عليها بل هو صورتها و ماهيتها . فالمكان اذن جوهر ، و ليس في الكون خلاء ، وقد تصور (نيوتن) المكان والزمان شيئين واقعيين . غير ان وجهة نظره تختلف عن وجهة نظر (ديكارت) . فهو يؤمن بوجود مكان مطلق لاعلاقة له بالاشياء الخارجية ولا يتغير بتغير الاشياء فى حركتها وتنوعها ، ويؤمن ايضا بوجود زمان مطلق لاعلاقة له بالاشياء الخارجية ويمر مرورا منتظما . فديمومة الاشياء تبقى اذن هي هي سواء اسرعت الحركات أم أبطأت ، وكان يمكن ان تبقى هي هي حتى فى صورة ما اذا لم تكن هناك اية حركة ، و استنتج من هذا (نيوتن) وتبعه في ذلك احد اتباعه (كلارك) Clarke برهانا على وجود الله ، على اساس ان الزمان والمكان ليسا جوهرين بل هما خاصيتان لايمكن ان توجدا بدون ذات تقومان بها . فهناك اذن وجود واقعي مثل المكان ليس له حد ومثل الزمان ليس له نهاية . انهما صفتان لله ما دام الله سرمدا وموجودا في كل مكان .

ب - **النظرية المثالية :** واما المثاليون فقد ارتضوا الحل الثانى بصفة عامة مع اختلاف في وجهة النظر لدى بعضهم فقد لاحظ (ليبنيتز) على ديكارت ان الامتداد لايمكن ان يكون جوهرا ، لان الجوهر وحدة لاتقبل الانقسام فى حين ان الامتداد كثرة قابلة للانقسام . ولاحظ على (كلارك) تلميذ (نيوتن) ان المكان لو كان حقيقة مطلقة اي مستقلة

ان نمنع انفسنا من التساؤل عماذا كان يحدث قبل حدوثه . و كذلك الأمر بالنسبة الى المكان . فلو كان المكان متناهيا فاننا لانستطيع ان نمنع انفسنا من التساؤل عماذا يوجد وراء هذا المكان . وعندئذ يبدو ان الزمان و المكان لايمكن ان يكونا متناهيين كما لايمكن ان يكونا لامتناهيين ، فالمخرج الوحيد من هذا المأزق انما يتمثل في عدم اعتبار الزمان والمكان «شيئين في ذاتهما» ، بل هما اطاران قبليان لادراكنا وتصورنا للعالم الخارجي . لانه لايمكننا ان نتجرد منهما مهما حاولنا الخروج منهما . فهما اذن ضروريان لاننا لانستطيع ان نعرف اي شيء خارجهما . وهما بالتالي يمتازان بصفة «المثالية المتعالية» . انهما مثاليان لانهما صورتان ذاتيتان لادراكنا ومتعاليان لانهما شرطان قبليان كليان ضروريان لكل معرفة . فالمكان اذن هو صورة الحس الخارجي ، لاننا ندرك العالم الخارجي في صورة المكان وفي صورة التعاقب ، والزمان هو صورة الحس الداخلي لاننا ندرك حياتنا الداخلية في صورة تعاقب لاحوالنا .

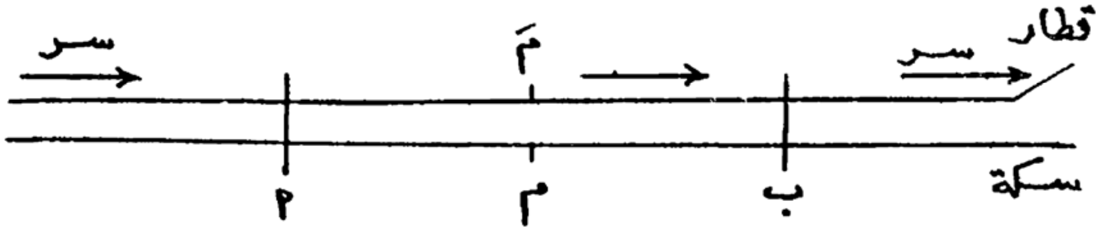
لكن الزمان والمكان الى جانب كونهما مثاليين متعاليين هما من جهة اخرى حقيقتان تجربيتان . انهما ليسا مفهومين . لان المفهوم رمز مجرد من افراد عينية . في حين ان المكان مثلا معطى اولي سابق لكل تركيب ، نحدسه حدسا . بل ان اجزاء المكان هي التي نحصل عليها بالتقسيم . وهي ليست مختلفة على غرار الافراد التي يشملها المفهوم . بل هي متجانسة . فالمكان في نظر (كانط) حدس حسي خالص له خصائص المكان الاقليدي ذي الابعاد الثلاثة .

جـ ـ النظرية النسبية : وقد جاءت النظرية النسبية في العصر الحديث تحاول ان تغير مفهومي الزمان والمكان . فاثارت مناقشات حادة بين العلماء و الفلاسفة . وقد بدأت هذه المناقشات عندما راح (انشتين) Einstein (١٨٧٩ ــ ١٩٥٥) ينتقد مفهوم المعية الذي كان يبدو انه يؤدي الى نسبية المعية . ومن هنا جاءت تسمية هذه النظرية . والواقع ان معرفة معية حادثتين لا تعني بالنسبة الى الفزيائي وضع تعريف مجرد ، بل ايجاد طريقة لملاحظة معية حادثتين بصفة تجريبية اي بواسطة القياس . فافترض

عن الاشياء الممتدة لما استطعنا ان نفهم لماذا خلق الله الاشياء في مكان دون مكان آخر، وكذلك لو كان الزمان حقيقة مطلقة اي مستقلة عن الاشياء التي تدوم فاننا لانستطيع ان نفهم لماذا خلق الله الاشياء في لحظة دون اخرى . فلا يكون لاختيار اللحظة والمكان سبب كاف ما دام الزمان والمكان كلاهما متجانسين . لكن هذه الصعوبات سرعان ماتزول اذا ما اعتبرنا كلا من الزمان والمكان مجرد علاقة . اذ يكفينا ان نعتبر علاقات الاوضاع وقواعد تغيراتها حتى نتمكن من تصور المكان دون ان نكون في حاجة الى تصور اي حيقيقة مطلقة خارج الاشياء التي نعتبر وضعها. وكذلك الامر بالنسبة الى الزمان . فالآنات خارج الاشياء ليست شيئا بل انها لاتتمثل الا في تعاقب هذه الاشياء . وعلى هذا فالله لم يخلق الخلق فى الزمان والمكان ، بل انه خلق العالم فصار الزمان والمكان نظامين وعلاقتين بين الاشياء المخلوقة . اذن فالمكان هو نظام الاشياء التي امكن ان توجد معا . كما ان الزمان هو نظام التعاقبات الممكنة . وهذه نتيجة حتمية لما ذهب اليه (ليبنيتز) من ان الله انما خلق افضل العوالم الممكنة بمعنى ان الله لم يدخل فى عملية الخلق بالفعل الا الممكنات غير المتنافيه ، فعدم التنافي في المكان يتجلى فى المعية في الوجود مثل وجود عدة حوادث فى آن واحد ، لان هذا امر ممكن ، وعدم التنافي فى الزمان يظهر فى التعاقب الذي يمنع المعية فى بعض الحوادث ، اذ لايمكن ان يكون الانسان شابا وشيخا فى آن واحد ، بل يمكنه ان يكونهما على التعاقب وفي اتجاه واحد، ومعنى كل هذا ان الزمان والمكان ليسا شيئين ، بل هما علاقتان خالصتان .

وقد ذهب (كانط) هو الآخر الى ان المكان و الزمان ليسا حقيقتين مطلقتين ، والا وقعنا فى تناقضات لامخرج لنا منها . لاننا عندئذ نستطيع ان نفرض للعالم بداية فى الزمان ونهاية في المكان . فنقبل بادىء ذي بدء هذا الفرض اذ اننا لانستطيع ان نتصور اللحظة الراهنة مسبوقة بما لانهاية له من اللحظات والحوادث ، فلو لم يكن للعالم بداية لما امكن لسلسلة الحوادث ان تبلغ الآونة الراهنة . فالتراجع الى ما لانهاية له محال . غير اننا نستطيع ان نرفض هذا الفرض، اذ لو كان للعالم بداية لما استطعنا

(اينشتين) الطريقة التالية و طلب منا ان نتصور صاعقة وقعت على سكة حديدية في نقطتين «أ» و «ب» بينهما مسافة شاسعة جدا . وبما انه يمكننا ان نقيس المسافة الفاصلة بين النقطتين ، فانه بمكننا ان نضع في نصف المسافة «م» ملاحظا معه جهــــاز (مثلا مرآتان مائلتان بمقدار ٩٠°) يمكنه من ملاحظة النقطتين «أ» و «ب» في آن واحد . فاذا ما ابصر الومضتين في نفس الوقت قلنا انهما وقعتا في آن واحد . لكننا نستطيع ان نتساءل الآن ايضا ان كانت هاتان الحادثتان المتواقتتان بالنسبة الى السكة الحديدية هما ايضا متواقتتان بالنسبة الى القطار والى ملاحظ يحمله هذا القطار المتحرك. فيقول (اينشتين) ان الاجابة يجب ان تكون بالنفي . ذلك اننا عند ماقلنا ان البرقين «أ» و«ب» وقعا في آن واحد بالنسبة الى السكة الحديدية، انما كنا نقصد ان الشعاعين المنطلقين من النقطتين «أ» و «ب» قد التقيا في النقطة «م» التي تقسم المستقيم «أ-ب» الى نصفين . غير ان الحادثتين «أ» و «ب»



يقابلها في الواقع مكانان «أ» و «ب» في القطار . فاذا فرضنا « مَ » نصفا للمستقيم «أ - ب» من القطار المتحرك ، فان النقطة « مَ » تطابق تماما النقطة «م» في اللحظة التي يومض فيها البرقان. غير انها تنتقل في الرسم نحو اليمين بالسرعة (سر) فلو كان في القطار ملاحظ جالس في النقطة « مَ » ولم يكن ماخوذا في تيار هذه السرعة لبقي مستقرا دائما في النقطة «م» ولبلغه في نفس اللحظة الشعاعان المنطلقان من «أ» و «ب» بمعنى ان الشعاعين يلتقيان في النقطة التي يوجد بها . لكنه في الواقع ينطلق بالنسبة الى السكة الحديدية نحو الشعاع الوارد من «ب» في حين انه يبتعد عن الشعاع الوارد من «أ» . ونتيجة لهذا فانه يبصر الشعاع الوارد من «ب» قبل الشعاع الوارد من «أ» وبالتالي فان الملاحظين اذا ما عتمدوا على دلالة القطار لزمتهم هذه النتيجة وهي ان الومضه «ب» قد وقعت قبل الومضة «أ» والى هنا يمكننا ان نستخلص هذه النتيجة الهامة . وهي ان الحادثتين المتواقتتين بالنسبة

الى السكة الحديدية هما غير متواقتتين بالنسبة الى القطار والعكس بالعكس. اذن فالتواقت نسبي وليس مطلقا. ولكل جملة مقارنة زمانها الخاص، ولا معنى لتحديد زمن حادثة من الحوادث الا اذا تم تعيين جملة المقارنة التي تستعمل في قياس وتحديد زمن الحادثة(١).

ومن هنا انقلب مفهوما الزمان والمكان اللذين تعتبرهما الفيزياء التقليدية متجانسين ومستقلين عن بعضهما واصبحت الفيزياء النسبية تعد الزمان بعدا رابعا للمكان مؤيدة في ذلك ما ذهب اليه (لورانتز) Lorentz من ان جميع الاجسام تتقلص في اتجاه حركتها تقلصا متماثلا مستقلا عن مادتها وصلابتها، غير ان هذا التقلص ليست له قيمة مطلقة بل هو يمثل الطريقة المختلفة التي يحدد بها الملاحظون طرفي مسطرة مثلا. لان طول المسطرة انما هو المسافة بين الوضعيتين المتواقتتين لطرفيها. فاذا كان الملاحظان استحركان حركة نسبية غير متفقين على مفهوم المعية فانهما يختلفان في طول الاشياء. ذلك ان كلا منهما ان كان ماسكا بمسطرة راى المسطرة التي يمسك بها الآخر اقصر من مسطرته. والواقع ان الحركة لم تغير المسطرتين المتساويتين في الطول بل كل ما في الامر ان هذين الملاحظين غير متفقين على وضعية الطرفين بحيث ان كل ملاحظ يقتطع زمانه ومكانه من الكون. وليس معنى هذا اننا نفقد ضمان الصدق في التقدير بل التقدير الصحيح هو الذي يقوم به الملاحظ الساكن بالنسبة الى الشيء الذي يلاحظه(٢).

مناقشة

ان نظرية (انشتين) نظرية فيزيائية تعتمد على وجهة نظر في القياس التجريبي. اذ هي تعرف المعية بواسطة طريقة خاصة في التقدير. وهي قائمة على مبدأ ثبات سرعة الضوء، وهو مبدأ اصطلاحي لا اثر له في ميدان الوجود. لان المعية التي اعتمدت عليها هي المعية المقيسة اي المعية الظاهرية لا المعية الطبيعية الموضوعية. و الا ناقضت النظرية نفسها بنفسها. اذ هي عندئذ تنقض مبدأ ثبات سرعة الضوء الذي صادرت عليه

(1) Einstein : La relativité Chap. 9 Payot

(2) P. Couderc : La relativité (Que sais-je?) P. 67

في البداية من حيث انها تتضمن تركيب سرعتي الضوء والملاحظ . ثم انها من جهة اخرى تنتهي الى تناقض مطلق عندما تستنتج ان لنفس الحادثة ديمومات واقعية عديدة في حين يمكننا ان تتصور لها ديمومات ظاهرية عديدة ، وان الحادثتين يمكن ان تكونا في آن واحد متواقتتين وغير متواقتتين . لكن هذه التناقضات يمكن ان تزول اذا ما نظرنا الى نظرية (انشتين) من الناحية الرياضية . فلا يعود هناك انطباق بين جملتي الملاحظة و لا بين الملاحظين . وعندئذ يكون لكل جملته في المقارنة التي لا تصدق بالنسبة الى غيره ، فلا يمكنه اعتمادا على جملته الخاصة ان يلاحظ نفس الشيء الذى يلاحظه غيره الذي يستعمل جملة مقارنة اخرى . اذن فلا تصدق النسبية على المعية ذاتها ، بل على قياس المعية . واذا امكننا ان نقبل الفكرة القائلة بان الزمان و المكان غير منفصلين فان هذا القول لا يلزمنا بان نرى ان المكان والزمان غير متميزين ، وانهما يؤلفان كائنا واحدا يسمى المتصل الزماني ـ المكاني، وهو كائن ان كان مشروعا في التفكير الرياضي فانه يجب الا نعتبره كائنا واقعيا (١) .

المراجع

مارسيل داغر ، النسبية .

البرت اينشتين : النسبية - النظرية الخاصة والعامة . ترجمة رمسيس شحاته ، القاهرة

عبد الرحمن مرحبا انشتين والنظرية النسبية . بيروت .

Pucelle : Le temps

Guitton : Justification du temps

Kant : Critique de la raison pure

Bergson : œuvres

P. Couderc La relativité

Einstein La relativité

(1) R. Jolivet : Traité de philosophie T. 1 P. 341-342

الباب السادس والأربعون

الروح والمادة

١ - طرح المشكلة - ٢ الواقعية - ٣ المثالية - ٤ الجسم والروح
٥ ـــ المادية الآلية ـــ ٦ الروحانية البرغسونية

١ - طرح المشكلة

اننا اذا نظرنا حولنا وجدنا اشياء يمكننا ان نتعرف اليها بواسطة حواسنا فنبصرها او نلمسها فهذا قلم وهذه ورقة لهما شكل معين ولون خاص واستطيع ان اعرف مقدار يهما في المكان. لكنني اجد لدي ايضا معاني وذكريات وميولا تجعلني افضل هذا المعنى على ذلك. فهذه امور موجودة ايضا غير ان وجودها يختلف عن وجود الاشياء العينية، يكون مجموعها ما نسميه عادة بالافكار والتصورات. لكننا اذا ما انتبهنا الى اننا لانتعرف الى العالم الخارجي الابواسطة الفكر، فانه ينبغي لنا ان نتساءل: هل تنحصر حقيقة هذا العالم الخارجي في افكارنا عنه ام ان هناك اشياء واقعية مستقلة عن افكارنا ؟ فهذه اذن مشكلة معرفة. ويمكننا ايضا ان نتساءل عن ايهما هو احق بالوجود، الافكار، ام الاشياء المادية؟ وبالتالي هل الفكر والمادة جوهران مستقلان ام ان المادة هي اصل الوجود ؟بحيث يكون الفكر مجرد ظاهرة اضافية. فهذه اذن مشكلة وجود.

٢ - الواقعية

يعرف (لالاند) الواقعية بقوله هي «المذهب الذي يرى ان الوجود مستقل عن المعرفة الفعلية التي تكونها عنه الذوات الواعية». وهذا راي شائع عند عامة الناس. فهم يعتقدون ان هناك كيفيات ندركها مستقلة عنا، على غرار ما كان يذهب اليه ارسطو وفلاسفة العصر الوسيط، من ان الكيفيات مثل الالوان والحرارة والرطوبة واليبوسة هي امور واقعية موجودة في الاشياء. غير ان مثل هذه الواقعية لايمكن قبولها. لان الاحساسات تختلف باختلاف الذوات الحاسة وتبعا لاحوالها الفزيولوجية ولاحساساتها السابقة. كما اننا

كثيرا مانكون ضحية لخداع واوهام الادراك الحسي فى اليقظة والمنام . ثم ان الاكتشافات العلمية قد بينت لنا ان كثيرا من الظواهر الفيزيائية لاتدركها حواسنا والذى نبلغه منها يرجع بعضه الى حركة جزيئات المادة مثل الحرارة والصوت ، ويرجع بعضه الآخر الى اشعاع الطاقة بتواترات مختلفة مثل الضوء والالوان . وفى كل هذا دلالة كافية على انه لايمكن قبول الرأي القائل بان الواقع الخارجي موجود خارج افكارنا كما ندركه . هذا علاوة على اننا لانستطيع ان نتصور كيف يمكن للكيفية الحسية ان تكون مستقلة عن الفكر الذي يدركها.

ولقد سبق لديكارت ان رفض هذه الواقعية الكيفية ، و بين ان الكيفيات الحسية ليست سوى احوال للنفس . وصار الواقع عنده ليس هو ما تدركه الحواس بل ما يتصوره الفكر بصفة واضحة ومتميزة . فانحصرت واقعية الاجسام عنده فى الامتداد .

ثم عمد (لوك) Locke الى التمييز بين الكيفيات الاولية الموجودة فى الاشياء مثل الامتداد والشكل والحركة، والكيفيات الثانوية التي لاتوجد الافينا مثل الالوان والاصوات والطعوم . غير ان هذا التمييز لم يصمد للانتقادات التي وجهها اليه (باركلي) Berkeley الذي بين ان الكيفيات الاولية ايضا لايمكن تصورها هي الاخرى خارج الذهن الذي يفكر فيها . فنحن لاندرك الامتداد وانما نتصور معناه فقط .

وهذا ما جعل (كانط) يؤكد وجود «شيء فى ذاته» متميز عما يبدو لنا، اي عن معطيات شعورنا التي تحدث دائما فى اطاري الزمان والمكان الضروريين ، فيبقى الشيء في ذاته او «النومين» خارجا عن كل تجربة ممكنة . وبهذا يكون (كانط) قد جعل المذهب الواقعي يقر بوجود «واقع» لاتمكن معرفته ، بمعنى ان كل معرفة انما هي معرفة نسبية اما الواقع المستقل عن فكرنا فاننا لانبلغه ابدا . وبالتالى يمكننا ان نهمله . فتنحصر المعرفة الايجابية اذن فى المعرفة المستمدة من الفكر ، ويكون كانط بهذه النتيجة قد سهد السبيل امام المذهب المثالي .

٣ ـ المثالية

وامام استحالة تصور اي شيء مستقلا عن الفكر راح المثاليون يرجعون كل وجود

الى الفكر . فالمثالية اذن هي كما يقول لالاند في قاموسه الفلسفي « النزعة الفلسفية التي ترجع كل وجود الى الفكر بالمعنى الواسع لكلمة فكر» ، وهذا ما يذهب اليه (باركلي) . فهو يرى ان الحديث عن شيء مستقل عن الفكر هو حديث عن شيء لايمكن تصوره ، بل هو نطق بكلمة ، وليس امتلاكا لفكرة ولا لمعنى من المعاني . ذلك اننا لا نستطيع ان نتصور الاضربين من الوجود: وجود الذات المدركة ووجود المعنى المدرك . يقول باركلي «ان وجود الموجود هو ان يدرك أو ان يدرك» وعندئذ لايعود هناك اي فرق بين الكيفيات الاولية والكيفيات الثانوية ، بل جميعها تشترك في كونها معاني تحصل في الفكر ، فنحن لاندرك الا المعاني ، وهذا امر صادق حتى على المادة نفسها اذ اننا لاندركها في ذاتها بل بالكيفيات الي تلابسها ، فهي اذن معنى مجرد لايمكننا تصوره وحده ، وهي بالتالي معنى باطل ، فلا وجود لها ، بل ان وجود الاشياء ليس اكثر من تصورنا لها ، والدليل على ذلك اننا لاندرك اوضاع الاشياء ومسافاتها بالبصر لان المسافة ليست الاخطا أفقيا يحتل نقطة واحدة من شبكة العين ، فالذي ندركه من المسافة بواسطة العين انما هو الاشارة الى هذه المسافة فقط ، واللمس وحده هو الذي يعطينا اياها ، وكذلك الامر بالنسبة الى باقي الكيفيات الاولية ، بحيث يمكننا ان نقول ان الاقتران بين المدركات اللمسية والاحساسات البصرية من خلال التجارب المتكررة هو الذي يوهمنا باننا نستنتجها استنتاجا ، اذ اننا لو حرمنا من تجربة الاقتران هذه لكنا كالاكمه الذي يستعيد بصره ، فلا يستطيع التمييز بين الاشياء القريبة والبعيدة منه قبل لمسها ، فالمعاني التي ندركها بالبصر هي معان تابعة للمعاني التي ندركها باللمس ومعاني اللمس معان ذاتية كسائر المعاني الاخرى .

واذا كان باركلي قد انتهى الى انكار المادة ، مما جعل مذهبه يحمل اسم **«اللامادية»** فأن ذلك لا يتضمن انكارا للاشياء . بل كل ما ينكره انما هو وجود مادة جوهرية حاملة للكيفيات الحسية يستحيل علينا ادراكها . يقول باركلي في « محاورات هيلياس وفيلونوس » :اني لااريد تحويل الاشياء الى معان، بل انما اريد تحويل المعاني الى اشياء .

لان المدركات المباشرة التي تعتبرها انت مظاهر الاشياء فقط ، اعدها انا الاشياء الواقعية ذاتها».

مناقشة

ولكن مهما كانت ادلة باركلي قوية وبارعة اذ كل ما ندركه انما ندركه في صورة معان، فان هناك صعوبات تلزم عن مذهبه اللامادي . من ذلك ان الانسان العادي يحس انه ليس موجودا لانه يفكر، بل هو يشعر انه يفكر لانه موجود . واذا ما امعنت اللامادية في استخلاص جميع النتائج اللازمة عن حججها فانها تجعل الفكر يدور حول نفسه ولا يستطيع الخروج منها . اذ ان جميع مايصدر عن غيري من الناس يبدو لشعوري مجرد تصورات . فلا اتعرف اليهم من حيث هم شعورات ، بل من حيث هم تصورات فقط. بينما الواقع اني احس بوجودهم خارجا عني . وقد بين (سارتر) ان الغير ليس هو ذاك الذي اراه فقط، بل هو ايضا ذاك الذي يراني . فالانسان الذي يعتريه الخجل يحس ان الغير ينظر اليه . هذا علاوة على ان الشك في المادة يفترض وجودها، لانه لايمكننا ان نشك في لا شيء . اما اذا اعتمدنا معطيات العلم فاننا نجد ان العالم كان موجودا قبل ان يظهر فيه الانسان الذي يدركه ويفكر فيه . ولايمكن الاحتجاج بان العلم انما هو من انشاء عقل الانسان . اذ ان هذا الانشاء ليس خلقا وابداعا للواقع، بل هو كشف عنه يتدرج نحو الدقة شيئا فشيئا عن طريق تصحيح الاخطاء تصحيحا مستمرا ، وعن طريق التطبيقات العملية . وهذا ما يجعلنا نقر بوجود المادة لاننا نحس بوجودها نمارسها عن طريق التاثير فيها . وهي شيء آخر غير ما ندركه منها في الظاهر بواسطة الحواس . غير ان العلم يستطيع تجلية خصائصها والكشف عن حقيقتها ، فيتجاوز بذلك مختلف التعريفات التي وضعها الفلاسفة للمادة ابتداء من ارسطو الذي جعلها جوهرا قابلا «للتصور» اي لقبول الصور ، و(ديمقريطس) الذي تصورها مؤلفة من ذرات منفصل بعضها عن بعض ، و(ديكارت) الذي حصرها في الامتداد الهندسي ، و (ليبنيتز) الذي يمثلها في القوة والطاقة الكامنة .

٤ - الجسم والروح

لقد سبق لنا ان راينا ان ديكارت قد حصر النفس فى عملية التفكير ذاتها حيث تحدس الذات المفكرة نفسها انها فكر . فاذا كنت افكر فانا اذن موجود . انى افكر او شيء يفكر ، غير ان عملية التفكير هذه لاتمكنني من ادراك وجودي فقط بل انها تمكنني ايضا من معرفة طبيعة هذا الوجود، اذ مادام يمكنني ان اتصور انه ليس لي جسم دون ان ينجم عن ذلك توقف فى تفكيري ولا زوال لوجودي نتيجة لذلك ، فانه يمكنني عندئذ ان اقرر انني جوهر تتمثل ماهيته او طبيعته في التفكير ، ولا يفتقر في وجوده لاي محل ولا لاي شيء مادي ، فالانسان اذن فكر . وليس الجسم جزءامن ماهيته . وعلى هذا تكون النفس جوهرا كاملا قائما بنفسه غير مفتقر للجسم الذي يعده (ديكارت) آلة تتحرك من تلقاء نفسها ، فالروح و الجسم في رأي (ديكارت) جوهران تامان ماهية اولهما التفكير ، وماهية الآخر الامتداد و الحركة ، غير ان ديكارت لايقدم اي تفسير لاتحادهما ويكتفي باعتبار هذا الاتحاد امرا بديهيا واضحا، فى حين انه ليس كذلك خلافا لماظن، لاسيما بعد فصله بين الفكر والامتداد فصلا جذريا . لكن الوقائع التي تثبت وجود تبادل في التأثير بين الروح والجسم جعلت ديكارت يفسر هذا التأثير المتبادل بانه تطابق بين عملين متوازيين . وتمشيا مع هذه النظرية الديكارتية راح (مالبرانش) Malebranche يمعن في الفصل بين الروح والجسد . ورأى ان ليس بين هذين الجوهرين اية علاقة ضرورية ، وكل ما فى الامر ان الحركات التي تحدث في الجسم ان هي الا مناسبات يحدث بها الله فى النفس الادراكات التي تطابق هذه الحركات ، وكذلك ذهب (ليبنيتز) الى ان بين حركات الروح والجسم «نسقا سابقا» وضعه الله بينهما على غرار النسق الذي يمكننا ان نقيمه بين ساعتين ، بحيث تتوافق حركتاهما.

مناقشة

لكن هذه النظريات الثلاث مهما كانت العبارات التي تستعملها ، فانها جميعا لا تقيم بين الروح و الجسم الا اتحادا عرضيا . لان الاتحاد بين جوهرين تامين لايمكن ان يتصور الا كذلك . غير ان فهم هذا الاتحاد العرضي يتطلب مبدأ موحدا متميزا عن

عن الشيئين اللذين يوحد بينهما . مما يزيد في تعقيد المشكلة، اذ تصبح امامنا ثلاثة مباديء بدل المبدأين ثم ان هذه النزعة الاثنينية التي تجعل من الروح والجسم مبدأين مستقلين تعجز عن تفسير معطيات التجربة التي نجد فيها حركة النفس وحركة الجسم متحدتين أتحادا وثيقا، اذ ان ديكارت لم يطلب تفسيرا لهذا الاتحاد بل اعتبره امرا متحققا ، وراح يبين كيف ان الروح تحرك الجسم بواسطة الغدة النخامية لكن المشكلة تبقى في الواقع قائمة دائما بدون حل . اذ يتعين على ديكارت ان يبين كيف تؤثر النفس ، وهي جوهر روحاني، على الغدة النخامية التي هي جوهر جسماني وهذا ما عجز عنه بالضبط (ديكارت) . اما ما ذهب اليه كل من (ماليرانش) و (ليبنيتز) فانه تحكم محض لاتؤيده التجربة ، اذ نحن نشعر ان بين النشاط النفساني والنشاط الجسماني علاقة مباشرة ، كما ان (ما بعد الطبيعة) لايرضاه لانه يجعل من التجارب التي يمارسها الانسان مجرد ايهام قصد اليه الله ، ممايتنافى مع الكمال الالهي .

٥ - المادية الآلية

اما المادية فهي المذهب الذي يحصر الوجود في جوهر واحد هو المادة . فقد ذهب قديما (ديمقريطس) و (ابيقور) و (لوكريس) الى ان النفس مؤلفة من ذرات مادية دقيقة جدا مستديرة وملساء . من نشاطها وهيأة تأليفها ينشأ النشاط حتى في مستواه الذهني الراقي . غير ان تقدم العلوم التجريبية ابتداءا من القرن الثامن عشر هو الذي وجد فيه الماديون اهم حججهم بزعامة بعض المفكرين امثال (لاميتري) La Mettrie (ودولباخ) D'Holbach و (ديدرو) Diderot . واهم حججهم ان البحث التجريبي لايكشف في الجسم عن شيء آخر سوى المادة المتعضية ، وان في هذه المادة المتعضية مبدأ محركا هو كل ما يميزها عن المادة غير المتعضية وان الحركة حال من احوال الوجود التي تصدر بالضرورة عن ماهية المادة .

لكنه يمكننا ان نلاحظ ان جميع هذه الحجج هي «مصادرات على المطلوب» اذ مادامت النفس جوهرا غير مادي فانه لايمكن العثور عليها بالادوات المادية ، وانما نحن نستدل على وجودها بالحوادث النفسية التي مهما كانت غير قابلة للقياس فهي قابلة للملاحظة .

وهذا ما تفعله جميع العلوم بنسبة متفاوتة . اذ هي تدرس وقائع كيفية غير محسوسة لا تبلغها الا بطريقة غير مباشرة اي بارجاعها الى الكم والتقدير . اما دعوى ان الحركة صادرة عن ماهية المادة فهي دعوى تعارضها المعطيات العلمية التي تثبت ايضا بالتجربة ان العطالة من خصائص المادة .

غير انهذه النزعة المادية في القرن التاسع عشر قد وجدت في تقدم الدراسات الفيزيولوجية الخاصة بالدماغ مجالا واسعا استمدت منه اكبر حججها التي يمكن ارجاعها جميعا الى مبدأين هما : **التوافق النفساني الفيزيولوجي ، واضافية الشعور** . فيقول الماديون ان كل ظاهرة نفسية تقابلها ظاهرة عصبية والعكس بالعكس . ويمكننا ان نستنتج من هذا ان بين الظاهرتين علاقة سببية ، وان الاعضاء الجسمانية تنتج الظاهرة النفسية . وهذه الحجة قائمة هي الاخرى على معطيات التجربة التي تبين لنا انه لاتوجد قوة بدون مادة ولا مادة بدون قوة . ونتيجة لهذا فانه يمكننا ارجاع الظاهرة الكيفية في الحياة الى مفعول المادة . ومن ثم يجب علينا كلما وجدنا حركة او ظواهر كيفية ان نبحث عن عمادها المادي . وقد جاءت الدراسات العصبية الحديثة تؤكد العلاقة الموجودة بين التفكير الواعي والدماغ ، بحيث يمكننا ان نستنتج من كل ذلك انه **لاشعور بدون دماغ** . وقد بينت الملاحظات المتكررة ان كل عطب يحدث في فص من فصوص الدماغ ينجم عنه خلل معين في النشاط الذهني ، وان كل اتلاف لجزء معين من الدماغ يتبعه زوال لوظيفة معينة . وهذا ما جعل الماديين بصفة عامة يرون ان النشاط العضوي يتحكم في النشاط الذهني ، وان هذا الاخير ليس الا وظيفة تقوم بها المادة الحية عند ما تبلغ درجة معينة من التعقيد والتشابك .

لكن بعض المتطرفين من الماديين ذهبوا الى ابعد من ذلك ، وزعموا ان الشعور الواعي ليس سوى ظاهرة اضافية لامفعول لها . ويعد (لودانتيك) Le Dantec احد زعماء هذه النزعة المتطرفة .

مناقشـــة

لقد استهدفت النزعة المادية لانتقادات كثيرة، منها ان اصحابها اقتصروا على ذكر الوقائع التي تثبت تأثير النشاط العضوي في النشاط الذهني، وغضوا الطرف عن تأثير النشاط الذهني في اعضاء الجسم. اذ القلق والازمات النفسية التي يمر بها الانسان لاتحدث اضطرابات عضوية فقط بل انها تتسبب في اصابات عضوية تتمثل احيانا في ظهور قرحة بالمعدة، هذا علاوة على ان الشروط التشريحية الفيزيولوجية مهما كانت شرطا في قيام التفكير السوي، فهي ليست شرطا كافيا في احداث التفكير. وقد بين (برغسون) ان ما ذهب اليه (ريبو) من ان الذكريات اللفظية تكون منقوشة في المادة الدماغية، بحيث ان الاصابات الدماغية تتسبب في زوال الكلمات المحفوظة، هو رأي استنتجه صاحبه على عجل، وتكذبه الملاحظة العلمية، اذ لو كانت الذكريات منقوشة في المادة الدماغية للاحظنا في فقدان الذاكرة الحسية مثلا فقدان بعض الكلمات المعينة دون غيرها، لكن الامر لايجري على هذا النحو، بل اننا نلاحظ اما فقدان الذكريات جميعا، لفقدان القدرة على السماع، واما ضعفا عاما في هذه القدرة، والملاحظ بصفة عامة انما هو نقصان هذه القدرة لا عدد الذكريات، بحيث يبدو المريض كما لو لم تعد لديه القدرة على استعادة ذكرياته الصوتية، وكأنه يحوم حول الصورة اللفظية ولا يقع عليها، وفي الغالب يكفي ان نرشده اليها وان نذكر له المقطع الاول منها او ان نشجعه حتى يجدها من جديد، وكثيرا ما يتذكرها وحده في حالة الهيجان (١) وهذا يعني لدى برغسون ان تلف منطقة من الدماغ لايؤدي الى زوال الذكريات، بل الى عدم امكان استحضارها في بعض الشروط، وبالتالي يكون الدماغ اداة للتفكير ويكون هذا الاخير امرا مستقلا عن اداته.

اما النزعة المادية المتطرفة فانه يمكن الرد عليها بان ما ذهبت اليه من اضافية الشعور، يتناقض مع مبدأ الحتمية الذي تعتمد عليه. اذ ان الشعور يبقى ظاهرة لا

1) Bergson : Oeuvres P.U.F. P. 263

تفسير لها مادام ليس له سبب كاف، ولا شروط تتحكم في وجوده، ولا قوانين يخضع لها اما اذا رجعنا الى التجربة الواقعية ، فاننا نجد للشعور تأثيرا واضحا في السلوك لاسيما امام الصعوبات الجديدة . هذا علاوة على ان بين السلوك الشعوري والسلوك اللاشعوري والسلوك المعتمد على الافعال المنعكسة والعادات فرقا اساسيا واضحا يتمثل في انبثاق الشعور وقدرته على الاختيار كما يقول برغسون .

٦ ـ الروحانية البرغسونية

وبعد ان بين برغسون ضعف الادلة التي اعتمدت عليها النزعة المادية ، راح يحاول تأسيس النزعة الروحانية على الحدس الذهني ، ذلك اننا اذا ماتوغلنا في اعماق الحياة النفسية لم ندرك الفكر كما لو كان شيئا من الاشياء بل وجدناه تيارا متصلا . ويمكننا اعتمادا على هذا الحدس ان نتعرف الى طبيعة كل من الجسم والروح والى طريقة اتحادهما. اذ ان هذا الحدس يبين لنا ان المادة ممتدة ومتجانسة ، فهي كم . ويبين لنا من جهة اخرى ان الروح شدة لامتجانسة فهي كيف . ولمعرفة اتحاد الروح بالجسم يكفينا ان ننطلق من الادراك الذي يعطينا المادة في صورة كثرة موحدة ، ذلك ان الادراك انما هو تكثيف لفترات كثيرة يتوزع اليها وجود شيء من الاشياء في شدة خاصة تختصر تاريخا طويلا . مثال ذلك ان احساسنا باللون الاحمر يكثف في لحظة غير قابلة الانقسام (٤٠٠ تريليون) من الذبذبات . وبما ان الادراك انما هو في الاشياء لا في الذهن فهو اذن يعرفنا بطبيعة المادة التي يجب ان تكون غير قابلة للانقسام مثل الأدراك ، غير ان الحاجات العملية هي التي تجزئها . اما هي في حد ذاتها فهي متصلة غير قابلة للانقسام اي انها تتضمن توترا داخليا يمنع التعدد الموجود فيها بالقوة من التفرق الى كثرة ، ولهذا يمكننا ان نقول عنها انها ديمومة ممتدة .

اما الروح فهي على العكس من ذلك توتر اقصى وديمومة متكثفة . نستطيع بواسطة الادراك ان نتعرف الى طبيعتها وهي انها تدرك ادراكا لحظيا غير قابل للانقسام تلك الكثرة المهولة من الحركات التي تبسطها المادة في الزمان .

الى هنا يمكننا في نظر برغسون ان نميط اللثام عن السر في امكان اتحاد الروح بالجسم ذلك ان المادة من حيث هي قابلة للانقسام تقترب من الروح . كما ان هذه تقترب من المادة بمقدار ما تتجه الى العمل الذي يجزئي الواقع المتصل . وهذا يعني ان الجسم انما هو اداة للعمل . وهو لايبرز من حركات الروح الا التى يمكن التعبير عنها بواسطة الحركات .

وقد وجد برغسون فى هذا دلالة كافية على عدم اضافية الروح بالنسبة الى الجسم على انها امر عـــرضي كما زعم الماديون . ذلك ان كل ماتعطينا اياه التجربة العملية هو ارتباط الشعور بالدماغ ، اي ضرورة وجود عماد مادي للاحوال النفسية لاغير . لكنه لايلزم من ارتباط حد بآخر تساوي هذين الحدين . اذ مهما كان الثوب مرتبطا بالمسمار المعلق به فانه لايلزم عن ذلك تطابق بين الثوب والمسمار ولاتساويهما . يقول برغسون «لاشك ان الشعور معلق بالدماغ، لكنه لاينتج عن هذا ان الدماغ يرسم تفاصيل الشعور ولا ان الشعور وظيفة الدماغ» وهذا يعني ان علاقة التضامن والترابط الموجودة بين الدماغ والشعور لايجوز باية حال تحويلها الى علاقة تساو وتعادل . ومن هنا ينتج ان الشعور شيء والدماغ شيء آخر ، رغم ارتباط الاول بالثاني . ذلك انه يوجد في الشعور اكثر مما يوجد فى الدماغ . اذ ان الاحوال الشعورية المختلفة لايستطيع الجسم التعبير عنها الا بحركة واحدة ، مثل انهمار الدموع عند الفرح والترح . مما يتبين معه ان الاطارات الفيزيولوجية التي يستعملها الشعور للتعبير عن مختلف احواله، هي اطارات ضيقة لاتطابق سعة الاحوال الشعورية . مما جعل برغسون يرى ان مثل النشاط الدماغي بالنسبة الى النشاط الذهني كمثل حركات العصا التي يمسك بها رئيس الجوق بالنسبة الى اللحن الموسيقي . فهذا اللحن الموسيقي يتجاوز من جميع الجهات الحركات التى تنظم ايقاعه . وعلى هذا الشكل تتجاوز الحياة الفكرية نشاط الدماغ . وكل ما فى الامر ان الدماغ يستمد من الحياة الفكرية كل ما يمكن تحويله والتعبير عنه فى حركات مادية . وهو بذلك يمثل نقطة اندراج الروح فى المادة ويضمن للروح في كل لحظة، قدرتها على التكيف مع الظروف، وبالتالي يبقي هذه الروح على اتصال مستمر مع الواقع . اذن فلم يعد هناك مجال للقول بان الدماغ هو

عضو التفكير او العواطف والشعور ، بل انه وسيلة تمكن التفكير والعواطف والشعور من الاتجاه الى الحياة الواقعية، ومن احداث تأثير فعال . يقول برغسون «ان الدماغ هو عضو الانتباه الى الحياة» (١) . وهذا مايفسر لنا كيف ان اي تغيير في المادة الدماغية مهما كان خفيفا يجعل اصابة الفكر تبدو شاملة ، مثال ذلك اصابة المادة الدماغية بمادة سامة ففي مثل هذه الحالة لايجوز لنا ان نعتقد ان السم قد بلغ التفكير فى خلايا معينة من الدماغ او ادخل الاضطراب على حركة الذرات المطابقة للتفكير ، بل المحتمل ان تشمل الاصابة الدماغ باجمعه ، مما يجعله يفقد الاتصال بمجموع الاشياء المادية التى يستند اليها عادة فيشعر بالواقع يفلت منه زمامه . اما الفكر في حد ذاته فانه يبقى سليما في حين تكون اداته هي التي تعطلت .

مناقشة

ان نظرية برغسون هذه تصطدم بصعوبات كثيرة منها أن الحدس في الواقع لايمكننا من معرفة طبيعة الروح ، وانما يمكننا من ادراك واقع نفساني متشابك ومعقد ، الاستدلال وحده هو الذي يمكننا من الكشف عن طبيعته . كما ان اتحاد الروح بالجسم يبقى عند برغسون اتحادا عرضيا لاغير . ومهما كانت براعة الصور التي استعملها لبيان علاقة الروح بالجسم فهي صور مادية لاتنطبق على صورة الاتحاد بين جوهرين متمايزين مهما حاول التقريب بينهما . ولئن كانت ردوده على نظرية (ريبو) قوية فهذا لايعني اكثر من ان هذه النظرية كانت خاطئة . وهكذا يبدو لنا بصفة عامة ان الروحانية تسلم بان الروح مغايرة للجسم ، دون ان تستطيع البرهنة على ذلك. لانها ـ شأنها فى ذلك شأن المادية ـ تفصل بين الروح والجسم ، فى حين انهما فى رأي البعض وجهان لحقيقة واحدة. وهذا ماجعل (روير) Ruyer يرى ان اثنينية الجسم والروح هي مجرد وهم . اذ ان الممثل الواحد اذا كان يستطيع دون ماانتباه من المشاهدين، ان يقوم في نفس التمثيلية بدور شخصين مختلفين شريطة الا يظهر على خشبة المسرح فى وقت واحد ، فاننا كذلك لانستطيع ان نلاحظ وجود الجسم والروح

---

1) Bergson : Oeuvres P. 846 - 851 P.U.F.

على نفس المستوى ، فنحن لانعرف من الآخرين الا اجسامهم ، كما اننا لانحدس من انفسنا الا شعورنا . ويقول (روبير) «لو كانت اعيننا موضوعة بحيث لايمكننا ان نرى اي جزء من جسمنا ، ولو كانت ايدينا لاتستطيع ان تلمس الا كائنات مغايرة لنا ، ولو كانت المرايا غير موجودة ، لكنا اقل ميلا الى الوقوع فى وهم اثنينية الجسم والروح» (١) .

المراجـــع :

Descartes   Méditations métaphysiques

Berkeley : Oeuvres choisies

Blanché : Les Attitudes Idéalistes

Bergson : L'Energie spirituelle

1) R.Ruyer : La conscience et le corps P. 27 - 28

Ruyer : La conscience et le corps

الباب السابع والأربعون

الألوهيــة

١ ـ فكرة التأليه ـ ٢ منشأ فكرة الالوهية ـ ٣ مفهوم الالوهية ٤ ـ الآحادية ـ ٥ الالحاد ـ ٦ براهين وجود الله . برهان الحركة ، برهان النظام ، برهان الامكان ، البرهان الانطرلوجي البرهان الخلقي ، قضية الايمان بالله .

١ ـ فكرة التأليه

لقد رأينا حتى الآن اننا نعمد في تفسير ظواهر الطبيعة الى الكشف عن اسبابها المباشرة التى تقع فى تجربتنا الحسية . فنرجع كل ظاهرة طبيعية الى ظاهرة طبيعية اخرى سابقة او مقارنة لها . غير انـا لا نستطيع ان نستمر فى تتبع سلسلة الظواهر السابقة الى مـا لا نهاية له فنضطر الى الوقوف عند سبب اول نتخذه بداية لسلسلة الظواهر الواقعة والتي وقعت فى الكون ، نفسر به اصل هذا الكون ومصيره .

٢ - منشأ فكرة الألوهية

يرى بعض علمـاء الاجتماع وعلى راسهم (دوركـائم) ان فكرة الألوهية ليست فكرة قديمة بل هي فى نظره نـاشئة عن عملية تطورية تشخص خلالها مفهوم الشيء «المقدس» الذي ليس هو الآخر الا تصورا للمجتمع ذاته واسلطانه الجماعي ، واعطاءه كيانا مفارقا فيما بعد . وقد اعتمد (دوركائم) فيما ذهب اليه على نتائج الدراسات والملاحظات التي اجريت على معتقدات مايسمى بالشعوب البدائية . فهذه الشعوب كـانت تجهل فكرة الالوهية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . اذ انها لم تكن تقدس كائنات معينة ومتمايزة ، وانما كانت تؤمن بوجود قوى غير معينة يختلف عددها من مجتمع الى آخر ، واحيانـا ترجع الى مبدأ واحد غير متشخص شبيه بالقوى الطبيعية التي تدرس

علوم الطبيعة مظاهرها ، وتسميه اغلب الشعوب البدائية (مانا) وهي تعني لديها قوة غير متشخصة محايثة لكل شيء و سببا لكل ما يحدث ، وهي التي تتشخص في مختلف الطواطم ، وهذا يعني ان الطوطمية ليست هي عبادة الحيوانات او الناس او الصور بل هي عبادة قوة غيبية غير متشخصة موجودة في جميع هذه الكائنات ، غير انها لا تلتبس باي منها ، اذ هي موجودة قبلها وبعدها . لكن الحياة الاجتماعية هي التي خلقت في الانسان البدائي فكرة القوة القاهرة التي تتجاوزه . ذلك ان الفرد في مختلف نشاطاته الجماعية سواء كانت اعيادا او اجتماعات ، يشعر بالطمأنينة وبقوة لايجدها عند ما يكون وحده . وبما انه لايستطيع ان يعرف ان هذه القوة التي يجدها انما هي صادرة عن الحياة الجماعية ، فهو يجعل منها قوة غير متشخصة ولا مرئية تتجاوز الطبيعة، وبمرور الزمان تطورت فكرة (المانا) تبعا لبنيات المجتمعات ولدرجة انتظامها في وحدة قبلية يشرف عليها رئيس واحد . ففي هذه الحالة تصطبغ فكرة المانا بالوحدة والكلية . وتنشأ فكرة **الاله القبلي** . وعندما تتوحد القبائل تظهر فكرة الاله الواحد الذي يجمع بين مجتمعات مختلفة.

مناقشة

لكن هذه النظرية مهما بدت بارعة في تفسيرها لمنشأ فكرة **الألوهية** فانها لم تصمد امام الانتقادات التي وجهت اليها ، من ذلك ان الطوطمية ليست دائما ميزة المجتمعات البدائية، لوجودها لدى بعض الشعوب الراقية نتيجة لفساد عقائدها الدينية السابقة . وقد لاحظ (جورج داڤي) G. Davy ان ماذهب اليه (دوركايم) من ان المانا الاجتماعي الذي يمثل ماهية القبيلة وانتظامها لايمكن ان يتمثل الا في صورة قوة دينية، لايلزم منه ان يكون كل مبدأ مقدس مبدأ اجتماعيا . لان التوحيد بين هاتين القضيتين يؤدي حتما الى تاليه المجتمع ، ويجعل من القبيلة الاها بل الاله الوحيد . وهذه مصادرة محضة توجهت اليها سهام النقد . فمن الافضل اذن الفصل بين هذه المصادرة والتفسير الديني والطوطمي للاصول الاجتماعية، اذ من الممكن ان يكون البدائي قد وجد في قوى الطبيعة التي تتجاوزه موضوعات للتقديس . هذا علاوة على اننا اليوم نلاحظ انفصالا جذريا بين فكرة الالوهية

ومبدأ الحياة الاجتماعية . اذ ان فكرة الله ليست محورا لوحدة الحياة الاجتماعية بمقدار ماهي مبدأ اول لتفسير اصل الكون ومصيره .

٣ - مفهوم الألوهية

لقد امتزج مفهوم الالوهية منذ القديم بالاعتقادات السائدة ، وبالمذاهب الفلسفية القائمة . فكان الفلاسفة الاقدمون بصفة عامة يرون في الاله مبدأ للنظام والتفسير اكثر مما يرون فيه مبدأ للوجود . فهو منظم للعالم لاخالقه . فكان اله افلاطون مثلا مجرد (صانع) واله ارسطو (محركا اول) غير متحرك ، وعقلا محضا يتامل نفسه ، قديما يشاركه العالم في القدم ، وهو عند هؤلاء القدماء ليس لا متناهيا ، لان في اللانهاية عدم تعيين كانوا يعدونه نقصا ، كما انه ليس مطلق القدرة ، لان ازالة الشر من الكون ليست ممكنة ، فهي فوق متناوله ، وهو في الاخير ليس له ذات متصفة بصفات معنوية ، بل ان اله ارسطو «يجهل» العالم ، ولعل الرواقيين هم اول الفلاسفة الذين اضافوا للاله (عناية) يطمئن اليها الانسان ويأملها .

لكن الاديان السماوية الثلاثة ، ولاسيما آخرها ظهورا وهو الاسلام ، هي التي اعطت لمفهوم الالوهية معناه المتعارف لدينا الآن ، ولعل قول المعتزلة في الله كما اورده ابوالحسن الاشعري ، هو الذي يعطينا فكرة واضحة عن الله كما يتصوره الاسلام . « فالله واحد ، ليس كمثله شيء ، وليس بجوهر ولا عرض ، ولا ذي ابعاض واجزاء ، وجوارح واعضاء وليس بذي جهات ولا يحيط به مكان ولايجري عليه زمان ، ولا يوصف بانه متناه وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، وهو القديم وحده ، لاشريك له في ملكه ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا أصعب عليه منه ، لايجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، فهو ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء » (١) فهذا الاله هو الذي خلق العالم من العدم - وهو مفارق لما خلق وارفع

١) بتصرف عن مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري ج. ١ ص ٢١٦

منه ، هو مصدر كل وجود ، وذات مستكملة لجميع الكمالات لاتحد قدرته الحدود •

٤ - الآحادية

ويدعى الذين يعتقدونها باصحاب وحدة الوجود Panthéisme • وهم يؤمنون بوحدة الوجود عامة فالعالم والله شيء واحد عندهم ، فما دام الله غير متناه لاتحده الحدود ، فان العالم لا يمكن ان يكون خارجا عنه . لان وجود العالم خارجا عن الله يجعل الله محدودا ومتناهيا ، اذن فالعالم موجود في الله والله محايث للعالم ، ويبدو ان الهنود هم الذين اشاعوا هذا المذهب وقد حذا حذوهم بعض الفلاسفة اليونانيين لاسيما الرواقيون الذين جعلوا من الله نفسا للعالم ، ثم عمد زعيم الافلاطونية المحدثة (افلوطين) Plotin الى نشر هذا المذهب ، واعتبر الكثرة صادرة عن «الواحد» لا عن طريق الخلق بل عن طريق التوزع في المكان والزمان. فالعالم عنده هو مظاهر مختلفة ومتكثرة للاله الواحد ، وقد وجد هذا المذهب بين بعض الفلاسفة والمتصوفين انصارا مثل الحلاج وابن عربي ، كما وجد بين بعض الفلاسفة الغربيين المحدثين مؤيدين كبارا من بينهم (سبينوزا) الذي زعم ان الوجود اجمع انما هو جوهر واحد ، له صفات كثيرة لانعرف منها الا اثنتين هما : الفكر والامتداد ، وليست الكائنات الجزئية الا احوالا للصفات ، فالنفوس الجزئية احوال الفكر والاجسام الجزئية احوال الامتداد ، جميع الاشياء تفيض عن طبيعته كما يفيض عن طبيعة المثلث مساواة زواياه لقائمتين ، فالله اذن هو «الطبيعة الطابعة» والعالم هو «الطبيعة المطبوعة» ، فالعالم والله شيء واحد ، الفرق بينهما انما هو فرق في وجهة النظر لاغير (١) •

اما في القرن التاسع عشر فقد اخذ مذهب وحدة الوجود مظهرا جديدا مع (هيغل) Hegel الذي راى ان الله انما هو روح مطلق يتطور تطورا جدليا من ابسط احواله الى ارقى المركبات عبر التاريخ الى ان يتجلى في اعلى مراتبه ، فليس الله اذن ذاتا كاملة متحققة بل انه يتحقق على مراحل في اعمال الثقافة الانسانية وهي الفن والدين والفلسفة ، اذن فالله ليس سوى الروح البشرية الساعية الى المعرفة المطلقة ، وهو غير مفارق للطبيعة ، بل

1) Spinoza : Ethique L. 1

انه محايث لتطور هذه الطبيعة وتقدمها في الزمان .

مناقشة

ان الآسابية كما رأينا رغم اختلاف مظاهرها تعتمد كلها على مبدأ عدم التمييز بين الله والعالم وهي بذلك ملزمة بنتيجتين ، فاما ان يكون الموجود الحق انما هو الله ويكون العالم عندئذ مجرد وهم وخيال ، واما ان يكون الوجود الحق انما هو العالم ويكون الله عندئذ مجرد كلمة لاغير . وبالتالي يكون مذهب وحدة الوجود مذهبا الحاديا متنكرا ، ولا يخرج من الالحاد الذي يلزمه الا بمقدار ما يميز بين الخالق والخلق .

٥ - الالحاد

اما الملحدون فهم يرون ان تفسير الحوادث الطبيعية يمكن ، بل يجب ان يستند على قوانين الطبيعة لاغير . وكذلك الامر بالنسبة الى القيم الاخلاقية فانه يجب البحث عن مبادئها في الطبيعة البشرية دون اللجوء الى علة اولى نسميها الله ، اذ ان مباديء الطبيعة كافية لتفسير حوادثها ، فيجب الوقوف عندها ، وعدم مجاوزتها الى مبدأ آخر مفارق للطبيعة . فالمادة التي تتكون منها الطبيعة ليست محتاجة في تفسيرها الى علة خالقة ، لانها دائمة ، ليست لها بداية ولا نهاية ، بل كل ما يحدث في الطبيعة يجب ارجاعه الى قوانين الحركة في المادة . وحتى الانسان انما هو ناشيء من المادة . وبامكانه ان يتعرف الى قوانين حركتها فلا يعود في الكون اي سر يضطره الى افتراض كائن يفرض سلطته عليه .

مناقشة

ويبدو ان في الالحاد كما يقول (باسكال) Pascal علامة على قوة الفكر الى حد معين فقط ، غير اننا نلاحظ من جهة اخرى ان قوة الفكر هذه هي في الواقع علامة على انهياره لعجزه عن الاستمرار في البحث عن الاسس التي تستند اليها القيم التي تقود خطى الملحد في حياته العملية . ثم ان الموقف الالحادي هو موقف يتخذ السهولة مبدأ لتفسير الظواهر الطبيعية المترابطة تفسيرا فيه نوع من السذاجة والتعسف بالنسبة الى مجال تطبيق مبدأ السببية في الزمان والمكان .

٦ - براهين وجود الله

أ - برهان الحركة : اننا نلاحظ ان جميع الموجودات الطبيعية تتحرك من مكان الى آخر وتتغير من حال الى اخرى ومن مقدار الى آخر . وهي جميعا بصفة عامة تنتقل من القوة الى الفعل ، ولا يمكن ان يحرك الشيء نفسه ، والا وجب ان يكون موجودا قبل نفسه ، لوجوب تقدم الفعل على القوة ، اذ ان الخروج من القوة الى الفعل يحتاج الى فعل ، فكل متحرك يستمد في الحقيقة حركته من غيره ، ولا يمكن التسلسل في طلب العلل المحركة الي ما لانهاية له ، لانه يلزم عنه عدم تحقق اي حلقة من حلقات السلسلة • وهذا امر باطل بالمشاهدة اذن فلابد ان يكون هناك «محرك اول غير متحرك» .

اعتراض على البرهان : لقد راى كانط ان هذا الدليل يعتمد على مقولة السببية التي يمكن للعقل ان يستعملها استعمالا مشروعا احيانا ، واحيانا اخرى استعمالا غير مشروع ، ذلك ان استعماله يكون مشروعا عندما نربط ظاهرة طبيعية بظاهرة اخرى طبيعية مثلها • فنقول مثلا ان الحرارة هي علة غليان الماء • فنحن هنا امام ظاهرتين طبيعيتين تقعان ضمن تجربتنا الحسية . لكننا عندما نقول ان الله هو علة العالم فان عقلنا يقيم علاقة العلية بين معطى تجربي هو العالم ، ومبدأ آخر يفترضه افتراضا ، فهذا استعمال غير مشروع لمبدأ السببيه الذي لايصلح الا للربط بين ظاهرتين تعطينا اياهما التجربة الحسية ، فالسببية موجودة في العالم ولا يجوز لنا ان نطلبها خارجه •

رد الاعتراض : لكن هذا الاعتراض يمكن رده لان تطبيق مبدأ السببية على الظواهر الطبيعية فقط من اجل تفسيرها ، تطبيقا «مشروعا» وشاملا في آن واحد من دون ان نتعسف في الوقوف عند ظاهرة معينة ، نتيجة الكسل او الملل ، يؤدي بنا من الناحية المنطقية اما الى التسلسل الى ما لا نهاية له و اما الى الدور . وهروبا من هاتين المفارقتين فان العقل مضطر الى مجاوزة المستوى الفيزيائي الى المستوى المنطقي . وعندئذ يصبح وجود الله امرا منطقيا على الاقل في مرحلة من مراحل البحث.

ب ـ **برهان النظام** : اننا نلاحظ في جميع الكائنات من اصغرها (الذرة) الى اكبرها (السديم) نظاما ، حيث انها تحدث بصفة منتظمة انسب النتائج لحفظ ذاتها وحفظ ذوات غيرها في آن واحد . و ليس لهذا الامر الاتفسيران لا ثالث لهما . فاما ان يكون ناتجا عن صدفة ، واما عن ميل . لكن الفرض الاول غير معقول ، لان النتيجة الاتفاقية لاتعرف الانتظام و الا لم تكن اتفاقية . فيبقى عندئذ ان النتائج المناسبة المنتظمة انما تحصل عن ميل طبيعي نسميه في العلم بالقانون . اذن فنحن نشاهد في العالم توجيها معينا يجعل كل كائن يحصل على ما يناسبه بعلم منه او بغير علم ، فالذوات الكيميائية المعينة تتحد دائما بانتظام مع ذرات اخرى معينة ، والحيوانات تتسافد بانتظام ، ولا يمكننا ان نفسر هذه الحوادث المختلفة الا بكونها مهيأة الى ان تميل الى الانسب لها . فكما اننا اذا راينا مرات عديدة رصاصة تصيب الهدف ، ادركنا ان هذه الرصاصة موجهة الى الهدف ، اذ هي لاتستطيع توجيه نفسها ، وادركنا ان هناك من يوجهها ، فكذلك الامر اذا ما لاحظنا حوادث الكون ادركنا وجود «ارادة» توجه طبائع الآشياء نحو النتائج المناسبة .

اعتراض على البرهان : يرى البعض ان هذاالبرهان لايدل على اكثر من ان للعالم منظما لا خالقا . وبما ان العالم متناه فهو لايقتضي سوى منظم متناه مثله . مما يجعلنا نطلب علة وجوده ، فنعود الى برهان الحركة . وقد وجه برغسون الى هذا البرهان انتقادا آخر مؤداه اننا لا نتصور النظام الا بالنسبة الى ما نريد . لان الاشياء دائما مرتبة ترتيبا ما ، اما آليا و اما اراديا . وليس«عدم النظام»الا ترتيبا لم نرده او لم نتوقعه . اذن ففكرة النظام فكرة غير موضوعية وهي بالتالي فكرة زائفة . هذا علاوة على ان وجود الشر في الكون يطعن في مبدأ برهان النظام القائم على اساس ان جميع الكائنات تميل الى فعل الانسب لها ولغيرها من الكائنات .

رد الاعتراض : وقد حاول بعض التومائيين الرد على هذا الاعتراض بان الشر ليس موجودا ، بل هو امر عدمي . لكن المحقق هو ان الخير و الشر

من المضاف لايمكن تصور احدهما الا بالنسبة الى الآخر ، بحيث اذا وجد احدهما وجد معه الآخر ضرورة، غير ان الخير كما يقول ابن سينا اكثر من الشر ، فلا يمكن الاحتجاج بان الله كان قادرا على خلق الخير مبرأ عن الشر ، لأن وجود الخير المحض انما يمكن تصوره في الوجود المطلق المحض ، اي الموجود بذاته ولذاته ، اما الموجود بغيره فهو موجود ناقص لايمكنه ان يدرك الخير الذي يطلبه بصفة طبيعية الا بمقارنته بالشر الذي هو شر بالنسبة اليه فقط ، وخير بالنسبة الى غيره يجب ان يكون موجودا، اذن فالشر هو خير الغير الذي يضر بنا لا من اجل احداث الشر بل طلبا للخير ، وبما ان الخير اكثر من الشر كما يرى ابن سينا فان ترك هـذا الخير الكثير اتقاء لشر قليل هو شر من ذلك الشر .

جـ ـ برهان الامكان : اننا نلاحظ ان جميع الكائنات الطبيعية تتكون وتفسد وتخرج الى الوجود ثم تنعدم . فلو كان هذا الكون وهذا الفساد قديمين لا بداية لهما لكانت جميع الكائنات الطبيعية قد انتهت من الكون و الفساد ومن الوجود والعدم . وبما اننا ما نزال نشاهد بعضها يتكون ويفسد فهذا يعني انها لم تكن ثم كانت ، اي انها كانت ممكنة قبل وجودها . فلابد ان يكون هناك «موجود» يرجحها للوجود في زمان ومكان معينين دون غيرهما من الازمنة والامكنة التي كانت صالحة لان توجد فيها . ولابـد ان يكون هذا الموجود في غير حاجة الى بداية ولا الى نهاية فيكون وجوده واجبا . وقد يكون هذا الموجود الواجب الوجود هو الطبيعة او الانواع التي لاتفسد لتجسمها في الافـــراد المتجددين ، او المادة التي لاتنقص ولا تزيد ، وهذا ما تراه الآحادية والمادية ، غير ان واجب الوجود هذا اما ان يستمد ضرورته من غيره او من ذاته . فان كان يستمدها من غيره فان هذا الغير هو واجب الوجود الحق ، شريطة الا يستمد وجوب وجوده من غيره ، بل شريطة ان يكون واجب الوجود لذاته

اعتراض على البرهان : ان هذا البرهان لم يسلم هو الآخر من الانتقاد . فلقد وجهت اليه عدة اعتراضات . منها ان امكان الحوادث ليس امرا بديهيا . اذ ان

العلم ما يتيء يكشف لنا عن الضرورة الموجودة بين الحوادث الطبيعية ، واذا كانت هذه الحوادث تبدو لنا ممكنة اذا اخذناها على انفراد ، فان ذلك ليس دليلا على ان مجموعها لايمكن ان يكون ضروريا ، ثم اننا ، عادة ، نحمل الامكان على النقص ونربط بين الوجود الضروري وكمال الماهية . وهذه علاقة نضعها وضعا من لدن انفسنا .

رد الاعتراض : لكـــنه يمكن رد هذين الاعتراضين ، اذ ان المقصود هنا بامكانية الحوادث ليس وجودها على سبيل الصدفة والاتفاق والعماية المطلقة بل المقصود ان وجودها مستمد من غيرها على سبيل البداية في الوجود والترجيح والعناية المطلقة . اذ الممكن قد يكون ضروري الوجود بغيره .

د ـ البرهان الانطولوجي : يبدو ان اول من صاغ هذا البرهان هو القديس (انسلم) Anselme في القرن الحادي عشر وروجه (ديكارت) فيما بعد . ومؤداه ان الله هو الموجود الذي لايمكننا ان نتصور موجودا اكبر منه . بحيث لو لم يكن موجودا الا في الذهن لاستطعنا ان نتصور موجودا اكبر منه يكون موجودا في الواقع . اذن فالله موجود ضرورة في الواقع . فكما ان ماهية المثلث تتضمن خاصية مساواة زواياه لقائمتين ، فكذلك ماهية الموجود الكامل تتضمن بالضرورة وجـــوده .

اعتراض على البرهان : وقد وجهت الى هذا البرهان عدة اعتراضات . منها اعتراض القديس (توما الاكويني) S. Thomas القائل بانه لايجوز لنا الانتقال من التصور الى الوجود اذ ان تصور جبل من الذهب لايدل على وجود هذا الجبل في الواقع . وعلى هذا فان فكرة الموجود الكامل انما تتضمن فكرة وجوده فقط . فنحن ننتقل من فكرة الى اخرى مما لايثبت معه وجود الموجود الكامل في الواقع .

ومنها اعتراض كانط ، الذي يرى ان الوجود ليس كمالا ، لانه ليس صفة نضيفها الى ماهية الشيء ومفهومه المنطقي . ذلك انه لايوجد اي فرق بين مفهوم الف دينار في الذهن ومفهوم الف دينار في الجيب . غير ان الألف دينار الاولى ليست موجودة بينما الثانية موجودة ، وليس الوجود امرا يمكن استمداده من التعريف بل هو موضوع

ملاحظة . فاذا ماقلت ان الكتاب موجود امامي فان وجوده ليس مستمدا من تعريفه بل هو امر ارجع فيه الى التجربة والملاحظة . فالاحكام التى تثبت بها وجود شيء ما ليست احكاما تحليلية بل هي احكام تركيبية .

رد الاعتراض : وقد رد على كانط بان ديكارت لايستنتج وجود الموجود الكامل من تعريفه حتى يتوجه اليه مثل هذا الانتقاد ، بل هو يعتمد على تجربة ادرك فيها وجودا لانهائيا يتجاوزه . غير انه يمكن نقض هذا الرد بان هذه التجربة تبقى فى الواقع دائما تجربة ذهنية اقصى ما يمكن ان يقال فيها انها مجرد فكرة لاغير .

هـ - البرهان الخلقي : وقد اعتمده كانط على اساس ان وجود الله مصادرة تقتضيها الحياة الخلقية . ذلك اننا نحكم في قرارة انفسنا بان الخير يجب ان يثاب عليه وبان الشر يجب ان يعاقب عليه ، ونحن نلاحظ ان الطبيعة لاتثيب على الخير كما انها لاتعاقب على الشر ، اذن فمن الضروري ان يكون فوق الطبيعة كائن يحقق العدل بين الناس .

اعتراض على البرهان : لكن هذا البرهان ليس هو فى الحقيقة برهانا وانما هو مصادرة ، ولم يسلم هو الآخر من الانتقاد لان صاحبه نفسه لم يجد فيه يقينا نظريا وانما هو ايمان تقتضيه الحياة العملية ، وهو من جهة اخرى مستمد من نظرية الاخلاق عند كانط ، وهي نظرية قابلة للنقاش لانها نتيجة موقف ميتافيزيقي .

و - قضية الايمان بالله : ومهما بدت هذه البراهين متهافتة لدى البعض فانالتسليم بتهافتها لا يدل على تهافت قضية وجود الله فى حد ذاتها . اذ ان فساد الدليل لا يدل على فساد القضية المستدل عليها . بل هو يدل على تناهي عقول الباحثين عن وجود غير متناه يتجاوزهم فلا يستطيعون الاحاطة به . اذ ان جهلنا بالشيء ليس دليلا على عدم وجوده وهذا ما جعل كثيرا من المفكرين يرون ان قضية وجود الله قضية ايمان ترجحها البراهين المختلفة على غرار ما دعا اليه (باسكال) في «رهانه» . حيث طلب من غير المؤمن ان يقدم شيئا قليلا ليربح اشياء كثيرة حتى اذا ما فقد الشيء القليل لم يكن قد فقد شيئا كثيرا ، وهذا ما عبر عنه المعري قبل باسكال فى قوله :

قال المنجم و الطبيب كلاهما ☆ لا تحشر الأجساد قلت اليكما

ان صح قولكما فلست بخاسر ☆ او صح قولي فالخسار عليكما

وقد جاء في سورة غافر الآية ٢٧ : « وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجلا ان يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، و ان يكن كاذبا فعليه كذبه وان يكن صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم ان الله لا يهدي من هم مسرف كذاب» .

لكن المراهن في الواقع انسان متشكك يفقد حرارة اليقين التي تدفع بالباحث الى طلب المزيد من البراهين والادلة والاشارات التي يقتنع بها عقله ويطمئن اليها قلبه في تفسير الكون و مصيره .

المراجع :

محمد غلاب ، مشكلة الالوهية . عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة .

ابن سينا ، النجاة .

Descartes : Méditations

Spinoza : Ethique L.1

Kant : Critique de la raison pure (dialectique transcendantale)

Brunschvicg : Raison et religion

R.Jolivet : Le Dieu des philosophes et des savants

Hegel : Les preuves de l'existence de Dieu

خاتمة

قيمة الفلسفة

والى هنا ينبغي لنا ان نقف قليلا لنقدر النتائج التي توصلنا اليها . فلقد تتبعنا الفكر اثناء محاولاته معرفة اسباب افعاله وطبيعة معارفه . ويتجلى لنا من كل ذلك طموحه الى المعرفة الشاملة التى يبدو ان مجالها يتسع باتساع المعارف التى يتحصل عليها على مر الزمن. ونحن نعتقد ان هذا الطموح امر مشروع تبرره النتائج التى تحصلنا عليها في :

علم النفس : حيث تعرفنا الى مختلف العوامل الداخلية التى ينبثق منها السلوك دائما ، والى مختلف الدواعي التي توجهه وتتحكم فيه احيانا . وعرفنا بذلك الى اي مدى يمكننا ان نغير هذا السلوك والى اي حد يجوز لنا ان نتنبأ بـه . وعلمنا انه سلوك متنوع تصـاحبه احوال شعورية متغيرة يفرض علينـا فهم استمرار هويتها الاقرار بوجود مبدأ فعال يؤثرفى الجسم ويتأثر به الى حد ما ، لكنه يختلف عنه جوهريا ، هو «النفس» .

علم الاخلاق : حيث وجدنا الفكر يتوق ايضا الى الكمال ، ويعمل على تحقيقه فى الواقع ، بتحرير السلوك من رغبات الجسم غير المشروعة . وهو بعملية التحرر هذه يريد ان يملك زمام امره كيلا يبقى جزءا من الطبيعة وتابـعا من توابعـها . بل هو يريد ان يسود الطبيعة ويغيرها ويطبعها بطابع القيم التي ينشئها ، ويجدد بانشائها نشأته وطبـيعته هو ايضا .

علم المناهج : حيث تتبعنا مختلف الطرق التى يستعملها الفكر لتوليد المعرفة من داخله ولاكتسابها من المادة التى يعالجها . وتبين لنا ان هذه المعرفة سواء كانت نابعة من الداخل او واردة من الخارج هي فى الحقيقة معرفة ، هو الذي يطلبها وهو الذي يستقبلها . بل هي معرفة الفكر فى مرحلة من مراحل الطريق الذي لايعرف نهاية والذي يسير فيه

سعيا وراء المعرفة الشاملة . فالمعطيات العلمية الراهنة ليست هي كل ماتتضمنه حقيقة وطبيعة الوجود . لذلك راينا الفكر يستعين بالعلم لكنه لايكتفي به ، لان سير العلم بطيء لايتجاوز مجاله حدود الحاضر ، في حين ان طموح الفكر يستبق الزمان .

في الميتافيزيقا : حيث شاهدنا الفكر مسلحا بجميع وسائله المعرفية ، العلمية منها والمنطقية ، يحاول ان يقدم في فترة من فترات الزمان مخططا مؤقتا للمعرفة الشاملة التي يتوفر لديه بعض عناصرها والتي مع ذلك يجد في توفير سائر عناصرها لكي يقف على الاسباب الاولى بل على «السبب الاول» . وهنا يعترضنا السؤال الاساسي التالي : هل البحث عن السبب الاول بحث مشروع ؟ اننا نعتقد ان البحث في حد ذاته عمل مشروع ولا يمكن ان يكون البحث عن لاشيء . وكيما يستمر البحث فلا بد من البحث عن السبب الاول .

رسالة الفلسفة

اذن فرسالة الفلسفة هي البحث والاستمرار في البحث والامعان فيه . ولكي يستمر هذا البحث فانه عليه ان يتجدد وان يتحسن ، ولا يتم كل هذا الا بالنقد . فمهمة الفلسفة هي اذكاء روح النقد لدى الفكر الذي يجب ان يكون دائما يقظا واعيا ومقدرا لقيمة النتائج التي يتوصل اليها . فيسيطر على هذه النتائج ولا يتركها تسيطر عليه ويشك فيها تمحيصا لها وطلبا لمزيد من المعرفة وينطلق منها بعد التثبت منها ، سعيا وراء اكتشاف المجهول ، يحدوه الاعتقاد بان المجهول اليوم ، معلوم غدا . ويحث خطاه اليقين بان وسائله المعرفية غير متناقضة ، ويؤجج روح التفلسف فيه الرغبة في الاحاطة علما بكل مايمكن للفكر البشري ان يحيط به علما ، ولا يمكن ان يكون هذا العلم الا علما من الدرجة الثانية ، اي معرفة ميتافيزيقية يعرف قيمتها حتى العلماء الاصلاء الذين وضعوا قواعد المنهج التجريبي من امثال كلود بيرنار الذي قال : « اني مع نفوري من المذاهب الفلسفية احب الفلاسفة كثيرا وانشرح بمعاشرتهم انشراحا لايعرف الحدود . فالفلسفة في نظر العلم تمثل التشوق الدائم الذي يهز العقل البشري الى معرفة المجهول . لذلك يضع الفلاسفة

أنفسهم دائما في المسائل الخلافية وفى الميادين العليا التي هي الحدود القصوى للعلوم . وبذلك يعطون التفكير العلمى حركة توجهه وترفع شأنه . انهم يقوون الفكر بتنميته بواسطة رياضة ذهنية عامة . كما يوجهونه دوما نحو حل المشاكل الكبرى الذي لا ينتهي . وهم بذلك يحافظون على ضرب من التعطش الى المجهول وعلى جذوة البحث اللذين يجب الا يخمدا لدى العالم » (١) .

---

(1) Claude Bernard : Introduction à l'Etude de la médecine expérimentale. 3ème partie ...

فهرست الاعلام

الارقام العربية تشير الى الصفحات التي ورد فيها الاسم

مشائية حاولت التوفيق بين الحكمة والشريعة
(163) - 161 - 160)

ابن سينا -
(٣٧٠.٤٢٨هـ - ٩٨٠.١٠٣٧م)
فيلسوف وطبيب تضلع في المباحث الفلسفية حتى لقب بالشيخ الرئيس واشتهر بعرضه العميق لما بعد الطبيعة المشائية والمنطق الصوري التقليدي و عمل على التوفيق بين الفلسفة والدين فلسفته ذات نزعة عقلانية صوفية

اهم آثاره : الشفاء، النجاة، والاشارات و التنبيهات .
(322 - 279 - 252 - 234 - 150)
(374)

ابن عربي - (٥٦٠ ، ٦٣٨) هـ
فيلسوف اندلسي متصوف معتدل فى تصوفه . ويعتبر اعمق المتصوفين المسلمين .
اهم آثاره : الفتوحات المكية .
(370 - 8)

ابن مسكويه - (٣٢٠ ، ٤٢١) هـ
فيلسوف اهتم بالاخلاق وسعى فى التوفيق بين ما جاء في الشريعة من آداب المعاملة وما اثر عن افلاطون وارسطو وجالينوس .
اهم آثاره : الحكمة الخالدة و تهذيب الاخلاق
(108)

ابن الهيثم - (٣٥٤.٤٣٠)
عالم نبغ في العلوم الرياضية و الطبيعة واشتغل بالفلسفة واشتهر عند الغربيين بكتابه في «علم المناظر» (280)

ابيقور - (٣٤١؟ ، ٢٧٠؟) ق م
فيلسوف يوناني اشتهر بآرائه فى الاخلاق التى جعلها تتمثل فى مبدأ اللذة (88 - 360)

أدلــر - (١٨٧٠.١٩٣٧) م
طبيب وعالم نفساني نمساوي تتلمذ لفرويد وخالفه فى اهمية الليبيدو و الح على عاملي التعويض وحب التفوق .
اهم آثاره : الطبع العصبي و النقائص العضوية وصداها النفسي . (31)

ارسطو - (٣٨٤.٣٢٢) ق م
فيلسوف يوناني يعد واضع الميتافيزيقا وعلم المنطق ذو نزعة تجريبية ، عقلانية .
اهم آثاره : الطبيعة ، ما بعد الطبيعة الارغانون . الاخلاق . السياسة . (10 - 12
36 - 54 - 55 - 62 - 80 - 107 - 108
109 - 110 - 162 - 163 - 222 - 228 - 240
246 - 247 - 258 - 289 - 304 - 337 - 355
358 - 369)

الاشعري - (٢٦٠ ، ٣٣٠هـ)
من اشهر علماء الكلام نشأ على مذهب الاعتزال ثم تركه وأسس مذهبا في العقيدة ينسب اليه و اهم ما يمتاز به قوله بالكسب بالنسبة الى حرية الاختيار .

اهم آثاره : مقالات الاسلاميين ، اللمع.
(369)

الأفغاني -

(١٢٥٤، ١٣١٤هـ ١٨٣٩، ١٨٩٧)

من اعلام النهضه الاسلامية الحديثة والمدافعين عن العقيدة الاسلامية و المسلمين مزج العقيدة بالسياسة ويعد من أساطين الاصلاح الديني قاوم النزعة المادية التي تسربت الى المجتمع الاسلامي عن طريق الثقافة الغربية .

اهم آثاره : الرد على الدهريين ومقالات في مجلة العروة الوثقى (296)

افلاطون - (٤٢٩، ٣٤٧) ق م

فيلسوف يوناني تتلمذ لسقراط وجعله مدير «محاوراته» مجريا على لسانه كثيرا من النظريات التي لم تخطر ببال استاذه ، يرى ان معطيات الحواس مجرد ظواهر ، والحقائق انما تتمثل في الصور والمثل التي لاتتغير .

اهم آثاره · المحاورات والجمهورية .
(62 - 80 - 118 - 134 - 261 - 289 - 304 - 320 - 321 - 328 - 369)

افلوطين - (٢٠٥؟، ٢٧٠؟)

فيلسوف يوناني زعيم الافلاطونية المحدثة نشأ بمصر ثم انتقل الى روما . سعى في التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة العبرية

اهم آثاره : التساعيات . (370)

اقليدس - (٣٣٠؟، ٢٧٠؟) ق م

عالم رياضي يوناني وضع اسس الهندسة الاولية . (12 - 266 - 267)

انسلم - (١٠٣٣، ١١٠٩) م

من رجال الدين المسيحي اشتهر بصياغته للبرهان الانطولوجي الذي اعتمده ديكارت فيما بعد . (375)

انشتين - (١٨٧٩، ١٩٥٥) م

عالم فيزيائي الماني هاجر الى الولايات المتحدة في العقد الاخير من حياته اشتهر بنظريته في النسبية التي كان لها اثر كبير في العلم الحديث والفلسفة .

اهم آثاره : نظرية النسبية الخاصة والعامة الاثير و نظرية النسبية. الهندسة والتجربة .
(197 - 269 - 327 - 350 - 352 - 353 - 354)

انكلز - (١٨٢٠، ١٨٩٥) م

فيلسوف الماني من واضعي الاشتراكية العلمية ذو نزعة مادية كان زميلا لماركس

اهم مؤلفاته : جدلية الطبيعة . و معارضة السيد دوهرينغ . (348)

ايبوقراط - (٤٦٠ ، ٣٥٦؟) ق م

طبيب يوناني شهير يعتمد على الملاحظة .
(67)

ايدسون - (١٨٤٧، ١٩٣١) م .

عالم فيزيائي امريكي اخترع المصباح الكهربائي . (255)

ايرانفيلس ـ (١٨٥٩ ، ١٩٣٢) م .

عالم نفساني نمساوي يعد اول من انتبه الى خصائص «الغشتالت» او الصورة التي قام عليها علم النفس الغشتالتي (167)

باركلي - (١٦٨٤ . ١٧٥٣) م

قسيس ارلندي ذونزعة مثالية ذاتية ترجع حقيقة العالم الى ظواهره ، الى درجة انكار وجود المادة .

اهم مؤلفاته : مبادىء المعرفة الانسانية ومحاورات هيلياس وفيلونوس .

(358 - 357 - 356 - 214 - 174 - 75)

بارمنيدس ـ (٥٤٠؟ ، ٤٥٠؟) ق م

فيلسوف يوناني له قصيدة «في الطبيعة» عرض فيها رأيه في الوجود المحض يعد اول فيلسوف عبر عن مبدأ الذاتية و مبدأ عدم التناقض ويمكن ان يعد اول ميتافيزيقي .

(344 - 335)

باستور - (١٨٢٢ ، ١٨٩٥) م

عالم كيميائي وبيولوجى فرنسي اشتهر فى ميدان البحث العلمي بمعارضة للتولـــد العفوي . (331)

باسكال ـ (١٦٢٣ ، ١٦٦٢) م

عالم ، ورياضي ، وفيلسوف فرنسي عانى تجربة التوبة وانبرى بعد ذلك للدفاع عن الايمان والعقيدة المسيحية .

اهم مؤلفاته : الفلسفية ، الافكار

(376 - 371 - 273 - 272 - 260 - 49)

باشلار ـ (١٨٨٤ ، ١٩٦٢) م

عالم وفيلسوف فرنسي اهتم بمشاكل فلسفة العلوم ذو نزعة عقلانية .

اهم آثاره : الروح العلمية الجديدة ، تكوين الروح العلمية ، العقلانية المطبقة .

(257 - 254)

بافلوف ـ (١٨٤٩ ، ١٩٣٦) م

عالم فيزيولوجي روسي اشتكف المنعكسات الشرطية وضبط آلياتها . (51 - 314)

باكونين ـ (١٨١٤ ، ١٨٧٦) م

مفكر سياسي روسي من رفقاء ماركس الذين انشقوا عنه ومؤسس الحزب الفوضوي

اهم آثاره : عقيدة الثورة ، والله والدولة

(125)

بايبي ألبـ ـ (١٨٨٠ ، ــ)م

عالم اجتماعي فرنسي اهتم بعلم الاجتماع الاخلاقي ، يعد احد اساطين المدرســة الاجتماعية الفرنسية .

اهم آثاره : الاخلاق العلمية ، وعلم الوقائع الاخلاقية ، ودفاع عن العلم.

(254 - 104)

برادين - (١٨٧٤ ، ١٩٥٨) م
عالم نفساني و فيلسوف فرنسي اهتم بفلسفة العمل التي أقامها على اساس ان العمل هو الذي يبرر علته لا العكس •
اهم آثاره : المطول في علم النفس العام .
(24 - 32 - 47 - 48)

برغسون - (١٨٥٩ ، ١٩٤١) م
فيلسوف فرنسي اعتمد الحدس منهجا في البحث ودافع عن الروحانية ضد الآلية المادية •
اهم آثاره : المعطيات المباشرة لشعور المادة والذاكرة التطور الخالق. الطاقة الروحية منبعا الاخلاق والدين •
(23- 41 - 46 - 64 - 75 - 90 - 91 -135
139 - 152 - 174 - 184 - 185 - 186 - 189
207 - 263 - 312 - 342 - 343 - 344 - 346
362 - 363 - 364 - 365 - 373)

بروتاغوراس - (٤٨٥ ، ٤١١) ق م
اول سوفطائي يوناني ، كان خطيبا مفوها يعتبر الكلام وسيلة للاقناع (336)

بروير - (١٨٤٢ ، ١٩٢٥) م
طبيب نمساوي اختصاصي في الامراض العصبية اشترك مع فرويد في دراسة الهستيريا . (27)

البسطامي - (ــ ، ٢٦١) ه
من اشهر المتصوفين الحلوليين (8)

بنتام جريمى - (١٧٤٨ ، ١٨٣٢)م
مشرع انجليزي يعد من اساطين المذهب النفعي في الاخلاق
اهم آثاره : المدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع (89 - 90)

بوانكاري هنري - (١٨٥٣ ، ١٩١٢)م
عالم رياضي فرنسي اهتم بفلسفة العلوم
اهم مؤلفاته : العلم والفرض العلم والطريقة ، قيمة العلم
(196 - 264 - 265 - 267 - 268 - 317)

بوترو - (١٨٤٥ ، ١٩٢١) م
فيلسوف فرنسى ناهض النزعة العلمانية وعمل على تقوية الثقة بالعقل
اهم آثاره : عرضية قوانين الطبيعة وفكرة القانون الطبيعي والعلم والدين (347)

بودوان شارل - (١٨٩٣ ، ١٩٦٣)م
محلل نفساني فرنسي مارس التحليل النفساني الادبي
اهم آثاره : التحليل النفساني المطبق علي الفن . (52)

بيرنار كلود - (١٨١٣ ، ١٨٧٨)م
عالم فيزيولوجى فرنسي اشتهر بوضع اسس البحث في علم وظائف الاعضاء
اهم آثاره : المدخل الى دراسة الطب التجريبي (12 - 256 - 257 - 271 - 272
- 274 - 285 - 286 - 287 - 379)

بيرنهايم - (١٨٣٧ ، ١٩١٩!)م

عالم نفساني فرنسي اشتهر بممارسته للتنويم المغناطيسي تتلمذ اه فرويد فى فرنسا

(27 - 26)

بيرون - (٣٦٥ ، ٢٧٥) ق م

فيلسوف يوناني رافق الاسكندر المقدوني فى فتوحاته وتعرف خلال ذلك الى اختلاف الامم فى فهمها للحقائق ، فمال الى الارتياب والشك في وجود الحقيقة المطلقة

اهم آرائه لخصها — سكتوس —

(335 - 334)

بييرون هنري - (١٨٨١ ، ١٩٦٤) م

عالم نفساني فرنسي اشتهر بأعماله وبحوثه فى علم النفس التجريبي

اهم آثاره : علم النفس التجريبي ، علم النفس التطبيقي الاحساس ، كمرشد في الحياة الدماغ و الفكر

(314 - 171)

بيرلو - (١٨٨٨ ، ١٩٥٤) م

فيلسوف و عالم نفساني فرنسي اهتم بالدراسات النفسية

اهم آثاره : التفكير التصوري،علم النفس من علم النفس الى الفلسفة

(179 - 52 - 50)

بينى - (١٨٥٧ ، ١٩١١) م

عالم نفساني فرنسي اشتهر بوضعه اول رائز للذكاء مع زميلة الطبيب سيمون

اهم آثاره : السلم المتري للذكاء و الافكار الحديثة حول الاطفال .

(209)

بياجى - (١٨٩٦ ، —)م

عالم نفساني و تربوي اشتهر بأبحاثه الابيستيمولوجية النشوئية وتتلخص آراؤه في الاعتقاد بأن النشاط الذهني عند الراشدين انما يفهم بدراسة و تحليل النشاط الذهني عند الاطفال الناشئين

اهم اثاره : اللغة و الفكر مدخل الى الابيستيمولوجيا النشوئية . سيكولوجية العقل

(226)

بيكن - (١٥٦١ ، ١٦٢٦)م

فيلسوف انجليزي اهتم بفلسفة العلوم التى حصرها فى مجالات الاستقراء ، القائم على الملاحظة والتجريب

اهم آثاره : الارغانون الجديد .

(272 - 258 - 247)

بلانك - (١٨٥٨ ، ١٩٤٧)م

فيزيائي الماني وضع نظرية «الكلمات» يؤمن بقدره العقل على ادراك الواقع

من بين آثاره الفلسفية : صورة العالم في الفيزياء الحديثة

(282)

بلوخ مارك - (١٨٨٦ ، ١٩٤٤)م

مؤرخ فرنسي اهتم بمنهجية علم التاريخ

من آثاره : دفاع عن التاريخ (3)

بلونديل شارل - (١٨٧٦ ، ١٩٣٩)م
عالم نفساني فرنسي اهتم بالتمييز بين علم النفس و علم الاجتماع وخالف فرويد فى مشكلة اللاشعور
اهم آثاره : علم النفس الجمعي
(315 - 46)

تارد غابريال : (١٨٤٣ - ١٩٠٤) م
فيلسوف فرنسي اهتم بدراسة علم الجريمة وبالبرهنة على الدور الذي يقوم به التقليد اللاشعوري والآلي من اجل تفسير الظواهر الاجتماعية .
اهم آثاره : قوانين التقليد . (305)

تايلار دي شاردان : (١٨٨١-١٩٥٥)م
قسيس وفيلسوف فرنسي ، درس اللاهوت والفيزياء وعلم طبقـــات الارض وعلم المستحاثات ثم استخرج من ذلك كله نظرية في التطور اراد منها ان تفسر مغزى تاريخ العالم. وقدحرص على التوفيق بين العلم والدين.
اهم آثاره : الظاهـرة الانسـانـــية . مستقبل الانسان . (296 - 161 - 160)

تايلور - (١٨٥٦.١٩١٥)م
مهندس امريكي اهتم بالاقتصاد ولاسيما ظاهرة الانتاج . ولاحظ ان اخطر ما يؤثر فى مستوى الانتاج هو ضياع الوقت . فوضع منهجا لتنظيمه . (141)

توريشلي - (١٦٠٨-١٦٤٧)م
عالم فيزيائي ورياضي ايطالي . تتلمذ لغاليلي واهتم بدراسة الضغط الجوي . يرجع اليه الفضل فى اكتشاف ميزان الضغط الجوي .
(275 - 274 - 271 - 254)

توما الاكويني - (١٢٢٥-١٢٧٤) م
عالم لاهوتي ايطالي درس الفلسفة اليونانية واطلع على آراء بعض الفلاسفة المسلمين . وعمل على التوفيق بين الفلسفة اليونانية لاسيما الارسطية منها وبين اللاهوت المسيحي .
اهم آثاره : المجموعة اللاهوتية . (375)

تين - (١٨٢٨،١٨٩٣) م
فيلسوف فرنسي اهتم بدراسة العلاقة الموجودة بين التجربة والتفكير وله نظرية في النقد الادبي تعتمد على عوامل الجنس والزمان والبيئة .
اهم آثاره : فى الذكاء . (192 - 79)

ثورندايك - (١٨٧٤،١٩٤٩) م
عالم في سكولوجيا الحيوانات. يرى ان الحيوان لايتعلم بالفهم والبصيرة بل بالمحاولة والخطأ
(314 - 55)

جالينوس - (١٣١.٢٠٠) م
فيلسوف وطبيب يوناني ، بقيت آراؤه الفزيولوجية والمرضية والتشريحية سائدة حتى

بداية القرن السابع عشر .

من آثاره : البرهنة . (67)

جاني بيار - (١٨٥٩-١٩٤٧) م

عالم نفساني وطبيب اهتم بدراسة الامراض النفسية .

اهم آثاره : الآلية النفسية .

(24 - 26 - 41 - 47)

جهم بن صفوان - (؟ ، ١٢٨) ه

من الذين خاضوا فى مسائل علم الكلام فى اول نشأته . قال بالجبر المطلق (149)

جوست -

عالم نفساني كشف سنة ١٨٩٧ عن وجود علاقة بين القدرة على التذكر والفواصل بين مرات الحفظ . (57)

جيراردو - (11)

جيمس وليام - (١٨٤٢ ، ١٩١٠) م

فيلسوف امريكي يعد اشهر اساطين الفلسفة البراغماتية التى تجعل النجاح مبدأ مطلقا و تتبع الحقائق للنتائج العملية لا للاحكام العقلية .

من أهم آثاره : مبادىء علم النفس. ارادة الاعتقاد . البراغماتية .

(22 - 24 - 38 - 39 - 45 - 63 - 72 - 219 - 332 - 333)

الحلاج - (٢٤٤ ، ٣٠٩) ه

متصوف حلولي اشتهر بشطحاته الصوفية التي ادت الى صلبه

اهم آثاره : «كتاب الطواسين (8 - 370)

دازوين - (١٨٠٩ ، ١٨٨٢) م

عالم بيولوجي انكليزي اشتهر بنظريته فى تحول الانواع واصلها وطبق نظريته الآلية على التطور الذهني والاخلاقي والديني لدى الانسان و هو القائل بنظرية «تنازع البقاء وبقاء الاصلح»

اهم آثاره : اصل الانواع .

(36 - 41 - 195 - 201 - 291 - 293 - 294)

دافي جورج - (١٨٨٣ ، ـــ) م

فيلسوف فرنسي اهتم بالاخلاق وعلم الاجتماع والحقوق

من آثاره : المثالية والتجربة . علم الاجتماع السياسي . (368)

دوبونالد - (١٧٥٤ ، ١٨٤٠) م

كاتب سياسي فرنسي اهتم بمسائل اصل السلطة السياسية واصل اللغة

من اهم آثاره : نظرية السلطة السياسية و الدينية فى المجتمع المدني مبرهنة بالاستدلال والتاريخ (203)

دوجان - (40)

دوركايم - (١٨٥٨ ، ١٩١٧) م

من اساطين المدرسة الاجتماعية الفرنسية ذونزعة وضعية فى دراسة الحوادث الاجتماعية

من اهم آثاره : تقسيم العمل الاجتماعي قواعد المنهج في علم الاجتماع . الانتحار . الصور الاولية للحياة الدينية
(91 - 168 - 216 - 252 - 305 - 306 - 307 - 308 - 367 - 368)

دوفريس هوغو - (١٨٤٨ ، ١٩٣٥) م
عالم نباتي هولاندي وضع نظرية الطفرة في الوراثة
اهم آثاره : نظرية الطفرة (294)

دولباخ - (١٧٢٣ ، ١٧٨٩) م
فيلسوف فرنسي اشتهر بمذهبه المادي والآلي ويرى ان الروح والمادة شيء واحد
اهم آثاره : الاخلاق الكلية ، السياسة الطبيعية (360)

دولاكروا «هنري» - (١٨٧٣، ١٩٣٧)م
فيلسوف و عالم نفساني اهتم بالمذاهب الصوفية وبعلم الجمال ودرس خاصة التفكير الذي يرى فيه نشاطا رمزيا يقدمه التعبير تحت تأثير الايمان واللغة
اهم آثاره : دراسة التاريخ وعلم النفس الصوفى . اللغة والفكر . الطفل و اللغة سيكلوجية الفن (63)

دولي - (١٩٠٧ ، —)م
طبيب فى الامراض العقلية يدعو الى اعتماد العوامل الجسمية والنفسية فى معالجة الامراض اهتم بدراسة الذاكرة
من آثاره : امراض الذاكرة مشاكل سيكولوجية طبية . (183)

دوهاميل -
عالم رياضي فرنسي (263)

ديبرييل -
فيلسوف بلجيكي من مؤسسي سوسيولوجيا العلاقات
من آثاره : علم الاجتماع العام . العلاقة الاجتماعية . (165)

دي بروي لويس - (١٨٩٢ ، —)م
عالم فيزيائي فرنسي وضع اسس الميكانيكا الموجية .
من آثاره : المادة و الضوء ، المتصل والمنفصل في الفيزياء الحديثة . اليقين واللايقين في العلم . (277 - 282)

ديدرو - (١٧١٣ ، ١٧٨٤) م
فيلسوف فرنسي هاجم الديانة المسيحية وجعل التجربة الحسية اساسا للمعرفة اشتهر بماديته العلمية ولااخلاقيته
اهم آثاره : التأملات الفلسفية تأملات فى تفسير الطبيعة وعدة مقالات فى الموسوعة (360)

ديكارت - (١٥٩٦ ، ١٦٥٠) م

فيلسوف ورياضي فرنسي يعد ابا الفلسفة الحديثة اشتهر بمنهجه في البحث ونقده لمنطق ارسطو ويعتبر اول مكتشف للهندســـة التحليلية فلسفته روحية عقلانية

اهم آثاره : مقالة الطريقة . التأملات مبادىء الفلسفة

(12 - 24 - 46 48 - 74 - 75 - 152 - 164 - 174 - 217 - 219 - 220 - 229 - 247 - 252 - 260 - 261 - 267 - 280 - 281 - 321 - 322 - 334 - 335 - 349 - 356 - 358 - 359 - 360 - 375 - 376)

ديلتي - (١٨٣٣، ١٩١١) م

فيلسوف الماني من دعاة النظرة التاريخية في دراسة الانسان وفهمه

من آثاره : المدخل الى دراسة العلوم الانسانية نظرية . تصورات العالم . عالم الفكر

(307)

ديمقريطس - (٤٦٠ ، ٣٧٠) ق م

فيلسوف يوناني اعتبر المادة مؤلفة من اجزاء لاتتجزأ ولا تتغير (358 - 360)

ديوى - (١٨٥٩، ١٩٥٢) م

عالم نفساني وفيلسوف امريكي ذو نزعة براغمانية كان داعية قوي التأثير الى الايمان بفاعلية الفكر وبالروح الديمقراطية

اهم آثاره : المنطق نظرية البحث. الطبيعة الانسانية والسلوك . البحث عن اليقين (63)

رافيسون - (١٨١٣ ١٩٠٠) م

فيلسوف فرنسي اشتهر بنقده للعلم ودعا الى الرجوع الى الميتافيزيقا و الى التجربة النفسية التي تدفعنا الى العمل الارادي .

اهم آثاره : العادة . محاوله في ميتافيزيقا ارسطو (58)

رسل - (١٨٧٨.١٩٦٩)م

رياضي وفيلسوف انكلبزي اهتم بالمشكلة المنطقية وبمناهج العلوم . عمل على اصلاح المنطق الصوري اعتمادا على الرجوع الى اصول الرياضيات .

من اهم آثاره : اصول الرياضيات . مقدمة للفلسفة الرياضية الصوفية والمنطق . الدلالة والحقيقة . تحليل المادة ، تحليل الفكر .

(12)

رورشاخ - (١٨٢٢ ، ١٨٨٤) م

عـالم نفساني سويسري اشتهر بروائزه الاضفائية (32)

روسو - (١٧١٢.١٧٧٨) م

اديب وفيلسوف فرنسي له آراء في التربية والسياسة .

اهم آثاره : ايميل . العقد الاجتماعي .

(127 - 304)

روسوليمو -

طبيب روسي خطرت بباله سنة ١٩٠٩ فكرة الجمع في مخطط واحد بين النتائج التي تقدمها دراسة القابليات الذهنية لدى الشخص . فحصل بذلك على مايسمى بالوجه النفسي

و السحنة النفسية . (211)

رومر - (١٦٤٤،١٧١٠) م
عالم فلكي دانماركي - اشتهر ببحوثه الفلكية وقد حدد سرعة الضوء - اثناء ملاحظته لاقمار جوبتير . (280)

روه فريدريك - (١٨٦١،١٩٠٩) م
فيلسوف فرنسي عمل على تخليص الاخلاق من قبضة الميتافيزيقا وعلى جعلها علما وضعيا
اهم آثاره : التجربة الاخلاقية . المنهج في علم النفس العاطفي . (99)

ريبو - (١٨٣٩،١٩١٦) م
عالم نفساني وفيلسوف فرنسي اشتهر بدراساته في علم النفس التجريبي .
اهم آثاره : امراض الذاكرة ، امراض الارادة ، امراض الشخصية . سيكولوجية الانتباه .
24- 42 - 43 - 76 - 158 - 159 - 166 - 167
169 - 193 - 194 - 195 - 358)

ريكور - (١٩١٣، —) م
فيلسوف فرنسي اهتم بتاريخ الفلسفة وينتمي الى التيار الفينومينولوجي الوجودي.
اهم آثاره : غابريال مارسال وكارل ياسبرس فلسفة الارادة . (59)

ريمان - (١٨٤٩،١٩١٩) م
عالم رياضي الماني اشتهر كثيرا بدراسة الدالات الابلية. وهو من الذين فتحوا الطريق امام دراسة الهندسة اللا اقليدية . (268)

روبير - (١٩٠٢، —) م
فيلسوف فرنسي اهتم بالفلسفة البنيوية وانتهى الى القول بأن للانسان شعورين احدهما اولي غامض والآخر ثانوي صاف . وهو يرى ان الحياة والكيان النفساني يمثلان حقيقة واحدة مما جعله يهتم بفلسفة القيم .
اهم آثاره : فلسفة القيم ، عالم القيم ، الشعور والجسم . (365 - 366)

زينون - (٤٩٠؟ —) ق م
فيلسوف يوناني من اتباع بامينيدس انكر الحركة وزعم اثبات استحالتها بحججه الشهيرة (344 - 345)

سارتر - (١٩٠٥ ، —) م
فيلسوف واديب فرنسي اشتهر بمذهبه الوجودي ، الشبيه « بالانطولوجيا الفينومينولوجية» وهو متأثر بهيدغر وهوسرل
اهم آثاره : الوجود والعدم ، الغثيان ، نظرية الانفعالات. الوجودية مذهب انساني نقد العقل الجدلي ، التخيل .
24)- 42 - 43 - 76 - 158 - 159 - 166- 167
169 - 193 - 194 - 195 - 358)

سان سيمون - (١٧٦٠،١٨٢٥) م
فيلسوف فرنسي ورئيس مدرسة سياسية اجتماعية ومن دعاة الاشتراكية الخيالية .

اهم آثاره : محاولات في التـــنظيم الاجتماعي (128 - 304)

سبيرمان ـ (١٨٦٣.١٩٤٥) م

عالم نفساني انكليزي اشتهر بدراسته التحليلية لعاملي الذكاء العام والخاص .

اهم مؤلفاته . قدرات الانسان . (200)

سبينوزا باروخ ـ (١٦٣٢.١٦٧٧) م

فيلسوف هولاندي من اصل يهودي تأثر بفلسفة ديكارت ودافع عن سلطة العقل ضد كل سلطة . وقد انتهت به تأملاته الى تبني مذهب الحلول ووحدة الوجود .

اهم آثاره : رسالة في الدين والدولة. رسالة في اصلاح العقل ، الاخلاق .

(51 - 62 - 163 - 218 - 370)

سقراط ـ (٤٧٠،٤٠٠) ق . م

فيلسوف يوناني يشاطر السوفسطائيين بعض آرائهم . آمن بامكان الوصول الى المعرفة الحقة بالطريقة الاستقرائية وجعل الفضيلة وليدة المعرفة .

(12 - 14 - 107 - 108 - 229 - 320 - 321)

سكتوس ـ امبيريقوس ـ (١٥٠،٢٣٠)م

طبيب وفيلسوف يوناني كان تجريبيا في طبه وريبيا في فلسفته جمع آراء بيرون زعيم المدرسة الريبية . (335)

سميث آدم ـ (١٧٢٣.١٧٩٠) م

مفكر اقتصادي انكليزي، مؤسس المدرسة الكلاسيكية في علم الاقتصاد من دعاة الحرية الاقتصادية .

اهم مؤلفاته : نظرية العواطف الاخلاقية بحوث عن اسباب وطبيعة ثروة الامم (141)

سيمون ـ (١٨٧٣.١٩٦١) م

طبيب في الامراض العقلية اشترك مع زميله بيني في وضع مقاييس للذكاء لاكتشاف التأخر العقلي عند الاطفال . (209)

سوريو ـ (١٨٩٢ ، ـــ) م

فيلسوف فرنسي اهتم بعلم الجمال وعلاقته بالاخلاق .

اهم آثاره : ظل الله ، مستقبل علم الجمال ترابط الفنون . (82)

شاركو ـ (١٨٢٥.١٨٩٣) م

طبيب فرنسي متخصص في مرض الاعصاب اشتهر بابحاثه في الهستيريا . (27)

شوبنهاور ـ (١٧٨٨.١٨٦٠) م

فيلسوف الماني ذو نزعة تشاؤمية تأثر بكانط وبالفلسفة الهندية . زعم ان العقل خاضع لارادة الحياة وان هذه الحياة كلها شرور . وان الخلاص يتمثل في سيطرة العقل على ارادة الحياة بالزهد في الحياة .

اهم آثاره: في الاصول الاربعة لمبدأ السبب الكافي ، العالم من حيث هو ارادة ومن حيث

هو تصور . (82 - 90 - 91 - 95 - 339)

شيزلدن - (١٦٨٨.١٧٥٢) م

جراح وطبيب عيون انكليزي .
(175 - 177)

شيلر ماكس - (١٨٧٤.١٩٢٨) م

فيلسوف الماني استعمل الطريقة الفينومينولوجية لتحليل العواطف في المجالين الخلقي والديني .

اهم آثاره : الصورية في الاخلاق، ماهية واشكال التعاطف . (76 - 98 - 99 - 162)

الطوسي نصير الدين - (٥٩٧.٦٧٢)ه

فيلسوف شيعي بحث في الرياضيات والطبيعيات والالهيات .

من بين آثاره : حل مشكلات الاشارات لابن سينا . (322)

غال - (١٨١٢ . ١٩١٠) م

عالم فلكي الماني اكتشف في ٢٣ سبتمبر ١٨٤٦ الكوكب نبتون اعتمادا على اشارة لوفيريي (273)

غاليلي - (١٥٦٤ ، ١٦٤٢) م

عالم فيزيائي وفلكي ايطالي ، اول من طبق المنهج التجريبي في البحوث العلمية اخترع ميزان الحرارة وقام بعدة اكتشافات فلكية منها دوران الارض كما ضبط قوانين سقوط الاجسام .

اهم آثاره : المحاورات .
(12 - 254 - 268 - 271 - 276 - 280 - 331)

غراف جان - (١٨٥٤ ، ١٩٣٩) م

فيلسوف فرنسي ذو نزعة فوضوية

اهم آثاره : المجتمع . الفوضوية . الاراضي الحرة (125)

الغزالي - (٤٥٠.٥٠٥ه١٠٥٨.١١١١)

من كبار ائمة الدين والعقيدة في الاسلام اشتهر بمقاومته للفلسفة اليونانية ، والفرق الدينية المغالية مثل الباطنية ، كما عرف بتصوفه المعتدل

اهم آثاره : احياء علوم الدين . المنقذ من الضلال ، مقاصد الفلاسفة ، تهافت الفلاسفة فضائح الباطنية ، معيار العلم
(12 - 109 - 249 - 275 - 276 - 334)

غوبلو - (١٨٥٨.١٩٣٥) م

مفكر فرنسي اشتهر بدراساته في المنطق وفلسفة العلوم . يرى ان جميع العلوم بما فيها الرياضيات والمنطق تبيدىء من قواعد تجريبية لتنتهي الى التجريد

اهم مؤلفاته : نسق العلوم ، كتاب المنطق محاولة في تصنيف العلوم (225 - 226)

غورفيتش - (١٨٩٤ ، —) م

عالم اجتماعي فرنسي من اصل روسي اهتم بمشاكل الحتمية الاجتماعية

اهم آثاره : الحتميات الاجيماعية والحرية

الانسانسة ، الاخلاق النظرية وعلم العادات

كتاب علم الاجتماع (98)

غيوم بول ـ (١٨٧٨ . ١٩٦٢) م

عالم نفساني فرنسي . ادخل علم النفس الغشتالتي وعرف به في فرنسا بكتابه «سيكولوجية الصورة» اهتم في ابحاثه بعلم النفس الحيواني وبعلم نفس الطفل

اهم آثاره : التقليد عند الطفل . تكوين العادات . المدخل الى علم النفس

(209 - 57 - 17)

فابر ـ (١٨٢٣ ، ١٩١٥) م

عالم طبيعي فرنسي اهتم بالبحث في غرائز وعادات الحشرات .

اهم آثاره : مذكرات في علم الحشرات .

(205)

الفارابي ـ (٢٦٠ ، ٣٣٩) هـ

فيلسوف استوعب فلسفة اليونانيين وبرع فيها حتى لقب بالمعلم الثاني حاول التوفيق بين آراء أفلاطون وارسطو وبين الحكمة والشريعة

اهم آثاره : اراء اهل المدينة الفاضلة ، احصاء العلوم ، وكتب اخرى في عرض فلسفة ارسطو ومنطقه (304 - 9)

فارادي ـ (١٧٩١ ، ١٨٦٧) م

عالم كيميائي وفيزيائي انكليزي وضع النظرية الكهرطيسية واكتشف قانون التحليل الكهربائي واسس النظرية الحديثة في الكهرباء

(197)

فان ديرفيلت ـ

(56)

فخته ـ (١٧٦٢ ، ١٨١٤) م

فيلسوف الماني من زعماء القومية الالمانية تأثر بكانط و اقام فلسفة مثالية خالصة يرى ان العمل هواساس الملكية وان الحرية ليست معطى بل نشاط

اهم آثاره : نداء الى الامة الالمانية ، نظرية العلم ، مصير الانسان ، اسس الحقوق الطبيعية (129)

فخنر ـ (١٨٠١ ، ١٨٨٧) م

فيلسوف الماني وطبيب اهتم بالفيزياء النفسية ، فضبط العلاقة بين الاثارة والاحساس ضبطا كميا في قانونه الذي استمد مادته من فيبير « الاحساس يساوي لوغاريتم الاثارة»

اهم آثاره : النظرية الفيزيائية والفلسفية للذرة ، مبادىء الفيزياء النفسية

(313 - 173 - 172)

فريزر جيمس ـ (١٨٥٤ ، ١٩٤١) م

عالم انتروبولوجي انكليزي يرى ان الشعوب «البدائية» تمثل الخطوات الاولى التى مرت بها الانسانية في رقيها الحضاري

من اهم آثاره : الغصن الذهبي : دراسة

في السحر والدين (253)

فرفوريوس - (٢٣٣ . ٣٠٥)م

فيلسوف من اتباع افلوطين ولد في صور وعلم في روما اشتهر بكتابه «ايساغوجي» اي المدخل الى مقولات ارسطو (228)

فرويد - (١٨٥٦ ، ١٩٣٩) م

طبيب نمساوي متخصص في الامراض العصبية والعقلية اشتهر بانه مؤسس التحليل النفسي من حيث هو طريقة في العلاج ونظرية في علم النفس يرجع سلوك الفرد الى العقد النفسية وخاصة الليبيدو

من اهم آثاره : مقدمة في التحليل النفسي تفسير الاحلام
(27-28 - 29 - 30 - 31 - 32 - 33 - 85 - 189 - 312)

فريدمان - (١٩٠٢ ، —) م

فيلسوف فرنسي اهتم بدراسة مشاكل الشغل وآثار استعمال الآلات فيه

من اهم آثاره : العمل المفتت ، المشاكل الانسانية امام الآلية الصناعية (139 - 140)

فرينل - (١٧٨٨ ، ١٨٢٧) م

عالم فيزيائي فرنسي وضع نظرية التموج الضوئي كما اكتشف العدسات المتدرجة

(281)

فوراستيي - (١٩٠٧ ، —)م

عالم اجتماعي فرنسي اهتم بالمشاكل الاجتماعية التي خلقها التحول الصناعي السريع الآلي في محيط الانسان

اهم آثاره : الامل الكبير للقرن العشرين لماذا نعمل ؟ شروط التفكير العلمي (138)

فولتير - (١٦٩٤ ، ١٧٧٨) م

مفكر واديب فرنسي حارب بسخرية لاذعة ما في العالم من ادعاء ونفاق وظلم

اهم آثاره : الرسائل الانكليزية او الفلسفية . محاولة في عادات وروح الامم القاموس الفلسفي (206)

فون فريش -

عالم حشرات نمساوي معاصر متخصص في دراسة الاعضاء الحسية لدى الحيوانات اشتهر باكتشاف وتحليل رقصات النحل

اهم آثاره : حياة وعادات النحل. الانسان والعالم الحيى (198 - 199)

فون فري - (35)

فيبير - (١٧٩٥ ، ١٨٧٨) م

عالم فزيولوجي الماني درس العلاقة بين الاثارة والاحساس . وقد استفاد من هذه الدراسة العالم الفزيولوجي الالماني فيخنر الذي وضع العلاقة اللوغاريتمية بين الاثارة والاحساس (172 - 313)

فيري - (١٨٥٦ . ١٩٢٩) م

مفكر ايطالي اختص في علم الجريمة وعمل

على تطبق مذهب كونت الوضعي على العلوم الاجتماعية . ويعتبر مؤسس علم الجريمة .
(103)

فيزو - (١٨٩٦ . ١٨١٩) م
عالم فيزيائي فرنسي اول من قام بالقياس المباشر لسرعة الضوء وطبق مبدأ دوبلار على البصريات (281)

فيكو - (١٧٤٤ ، ١٦٦٨) م
مؤرخ ايطالي يعد رائد فلسفة التاريخ الحديثة يؤمن بالعود في التاريخ اعتمد في دراسته لتاريخ الامم على دراسة اللغات فوضع ذلك رابطة بين الفلسفة وفقه اللغة له آراء في النقد التاريخي
اهم آثاره : مباديء علم جديد في وحدة طبيعة الامم (304)

كاتل - (١٩٤٤.١٨٦٠) م
عالم نفساني امريكي يرجع اليه الفضل في اعطاء الروائز تطبيقات عملية . (314)

كانط - (١٨٠٤.١٧٢٤) م
فيلسوف الماني . مر بثلاثة اطوار فكان في اول امره على مذهب وولف وليبنتز ، ثم تأثر بمذهب التجريبيين الانكليز . واخيرا انتقل الى الفلسفة النقدية ،فلسفته مثالية نقدية
من اهم آثاره : نقد العقل العملي ، نقد العقل الخالص ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق نقد الحكم .
(71 - 72 - 78 - 83 - 92 - 93 - 95 - 96 - 99 - 153 - 162 - 165 - 166 - 248 - 249 - 261 - 269 - 324 - 325 - 326 - 327 - 337 - 338 - 350 - 351 - 356 - 372 - 375 - 376)

كانن - (١٩٤٥.١٨٧١) م
عالم فيزيولوجي امريكي . قدم نظرية في الانفعال تعتمد على افرازات الغدد الصم .
(41)

كلاباريد - (١٩٤٠.١٨٧٣) م
عالم نفساني سويسري اهتم بعلم نفس الطفل والتربية التجريبية .
اهم آثاره : كيف نشخص الاستعدادات لدى التلاميذ . التربية الوظيفية . (205)

كلارك - (١٧٢٩.١٦٧٥) م
قسيس انجلزي اعتنى بالفلسفة وقعت بينه وبين ليبنتز مجادلة حول الزمان والمكان ويرى ان التفكير المجرد في استطاعته ان يبرهن على وجود الله ، بالاعتماد على نظرية نيوتن .
اهم آثاره : البرهنة علي وجود الله وصفاته
(349)

كورنو - (١٨٧٧.١٨٠٧) م
عالم رياضي وفيلسوف فرنسي اهتم بدراسة حساب الاحتمالات . وفكرة الصدفة .
اهم آثاره : محاولة في اسس المعرفة ، عرض نظرية الحظوظ والاحتمالات .
(279 - 280)

كوفيي - (١٨٣٢.١٧٦٩) م

عالم طبيعي فرنسي . وضع اسس التشريح المقارن وعلم المستحاثات . من انصار ثبات الانواع وخصوم نظرية التطور .

اهم آثاره : تاريخ الثدييات . (289)

كونت اوغست - (١٧٩٨ . ١٨٥٧)م

فيلسوف ورياضي فرنسي له اليد الطولى في تأسيس علم الاجتماع وتأسيس المذهب الوضعي

اهم آثاره : دروس في الفلسفة الوضعية مقال في الروح الوضعي .

(52 - 117 - 137 - 251 - 252 - 258 - 259 - 269 - 302 - 304 - 311)

كونديياك - (١٧١٥ ، ١٧٨١) م

من اتباع جون لوك ، و هو زعيم المذهب الحسي في فرنسا

اهم كتبه : كتاب الاحساسات . محاولة في اصل المعارف البشرية

(16 - 17 - 50 - 61 - 196 - 218)

كوهلر - (١٨٨٧ . ـــ) م

عالم نفساني الماني احد مؤسس علم النفس الغشتالتي

اهم آثاره · سيكولوجية الصورة . ذكاء القردة العليا . (207)

كيبلير - (١٥٧١ . ١٦٣٠) م

عالم رياضي وفلكي الماني من مؤسس علم الفلك الحديث .

من آثاره : علم الفلك الجديد (268 - 269)

لابلاس - (١٧٤٩ . ١٨٢٧) م

عالم رياضي وفيزيائي فرنسي اهتم بالميكانيكا الفضائية ، واشتهر بقوانينه الكهربطيسية وبالحتمية الشاملة في الظواهر الكونية . وقدم نظرية في تكون العوالم من سديم اولي .

اهم آثاره : عرض منظومة العالم، كتاب الميكانيكا الفلكية . (196 - 279)

لاروشفوكلد - (١٦١٣ . ١٦٨٠) م

مفكر فرنسي متشائم جعل من القيم الاخلاقية مجرد مظاهر مزيفة ومتنكرة للمصالح الشخصية

اهم آثاره : التعاليم . (53)

لاشولييي - (١٨٣٢ . ١٩١٨) م

فيلسوف فرنسي اهتم بفلسفة العلوم . يرى ان معطيات التجربة يحولها الاستقراء الى موضوعات فكرية ومن هنا ينتقل الفكر من امكانية الحوادث الى ضرورة القوانين .

اهم آثاره : اساس الاستقراء (104)

لافوازيي - (١٧٤٣ . ١٧٩٤) م

عالم كيميائي فرنسي من مؤسسي الكيمياء الحديثة . اكتشف تركيب الهواء واهمية الاوكسيجين في الاحتراق . كما عبر عن قانون مصونية المادة . (12)

لافيل - (١٨٨٣ . ١٩٥١)م

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحانية اهتم بالمشاكل الميتافيزيقية

من اهم آثاره . الوجود . كتاب القيم .

(202)

لاكروا - جان - (١٩٠٠ ـــ) م
فيلسوف فرنسي اهتم بعلم الاجتماع وهو متأثر بالشخصانية المسيحية وبحوثه الاجتماعية الفلسفية تدور حول موضوع الاستلاب فأراد ان يصلح بين الانسان والطبيعة .
اهم آثاره . قوة وضعف العائلة. الماركسية والوجودية - الشخصانية (136)

لالاند - (١٨٦٧.١٩٦٣) م
فيلسوف فرنسي اعتنى بالمنطق وانتقد نظرية سبنسر في التطور التي اعتبرها مجرد فرض دافع عن العقل وقدرته على بناء العلم وتوجيه الحياة وتدبير السلوك عن طريق الاستقراء والتجريب .
اهم مؤلفاته : المعجم الفلسفي ، العقل والمعايير . نظرية الاستقراء والتجريب .
(22 - 174 - 180 - 197 - 198 - 218 - 328 - 329 - 355)

لالو - (١٨٧٧،١٩٥٣) م
فيلسوف فرنسي اعتنى بعلم الجمال وعلاقته بعلم النفس وعلم الاجتماع . وضع قائمة لمقولات علم الجمال .
اهم آثاره : المدخل الى علم الجمال. الفن والاخلاق. علم النفس التجريبي المعاصر .
(78)

لامارك - (١٧٤٤،١٨٢٩) م
عالم طبيعي فرنسي اشتهر بنظريته في تحول الانواع .
اهم آثاره : الفلسفة الحيوانية
(292 - 294 - 295)

لامـــتري - (١٧٠٩،١٧٥١) م
طبيب وفيلسوف فرنسي ذو نزعة مادية خالصة طبق على الانسان النظرية الديكارتية القائلة بان اجسام الحيوانات هي مجرد آلات فارجع بذلك جميع المواطف والتصورات والاحكام الى العمل الميكانيكي فى الجهاز العصبي .
من آثاره : الانسان الآلة . (360)

لانج كارل - (١٨٣٤،١٩٠٠) م
عالم فزيولوجي دانماركي . (38)

لفي برول - (١٨٥٧،١٩٣٩) م
فيلسوف وعالم اجتماعي فرنسي . من تلاميذ روكانم . عمل على فصل الاخـــلاق عن الميتافيزيقا والبيولوجيا ، كما سعى في اتباع علم الاخلاق لعلم الاجتماع ، ذاع صيته بابحاثه فى العقلية البدائية .
اهم آثاره: الاخلاق وعلم العادات، الوظائف الذهنية لدى المجتمعات الدنيا. العقلية البدائية
(308 - 327)

لوباتشيفسكي - (١٧٩٣،١٨٥٦) م
رياضي روسي ، اشتهر باعماله الرياضية حول الهندسة اللا اقليدية . (267 - 288)

لودانتيك - (١٨٦٩،١٩١٧) م

عالم بيولوجي فرنسي وفيلسوف ذو نزعة وضعية نقدية .

من آثاره : نظرية جديدة عن الحياة الالحاد . (361)

لورانتز - (١٨٥٣.١٩٢٨) م

عالم فيزيائى هولندي اهتم بمسائل الفيزياء النظرية وضع معادلات تنسب اليه وقد ساعدت انشتين على اعداد نظرية النسبية . (353)

لوروا - (١٨٧٠.١٩٥٤) م

فيلسوف وعالم رياضى فرنسى . يرى ان العلم يكشف عن الواقع ولكننا بفضل الحدس نستطيع ان نعرف الوجود وان ندرك الروح والحرية .

اهم آثاره : التفكير الحدسى - مشكلة الالوهية . (317)

لوريش - (١٨٧٩.١٩٥٥)م

من اكبر الجراحين الفرنسيين . (35)

لوسين -(١٨٨٢.١٩٥٤)م

فيلسوف فرنسى اهتم بالفلسفة العقلية والدراسات الاخلاقية والطباعية .

اهم مؤلفاته . كتاب علم الطباع؛ مدخل الى فلسفة الواجب . الاخلاق العامة - الحاجر والقيمة . (108 - 67 - 66)

لوفيرييى - (١٨١١.١٨٧٧م)

عالم فلكى فرنسى اهتم بدراسة المنظومة الشمسية .ولاحظ اضطراب الكوكب اورانوس فافترض كوكبا آخر يسبب هذا الاضطراب وسماه «نبتون» (273 - 274)

لوك - (١٦٣٢.١٧٠٤)م

فيلسوف انكليزي تأثر بتعاليم ديكارت فجاءت ابحاثه الفلسفية متضمنة للاهوت و السياسة اوالتربية ؛ كان حسيا تجريبيا يرى ان مصدر معلوماتنا انما هي التجربة الحسية

اهم آثاره : العقل البشري . خواطر فى التربية . محاولة فى الفهم الانساني . ما هي الحقيقة (356 - 22)

لوكريس - (٩٨ ، ٥٥) ق م

فيلسوف روماني عرض ببراعة نظرية ابيقور الذرية

اهم آثاره : طبيعة الاشياء (280 - 360)

لومبروزو - (١٨٣٥ . ١٩٠٩) م

طبيب فى الامراض العقلية ايطالى اشتهر بابحاثه فى علم الجريمة و دعا الى اعتبار عوامل الحتمية فى سيكولوجية المجرم

اهم آثاره : الطب الشرعي . الانسان المجرم . الجريمة اسبابها وعلاجها

(103 - 104)

ليبنيتز - (١٦٤٦ ، ١٧١٦)م

فيلسوف المانى درس الفلسفة والرياضيات

والقانون اشتهر بنقده للمذهب الآلي كما يعتبر من اعظم مؤسسي المنطق الرياضي ومؤسس الروحانية التصورية

اهم مؤلفاته : تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني . مقال في ما بعد الطبيعة . محاولات جديدة في الفهم الانساني (58 - 74 - 150 - 151 - 164 - 172 - 260 - 319 - 320 - 342 - 348 - 351 - 358 - 359 - 360)

ليرميت جان - (١٨٧٧ . ١٩٥٩) م

عالم فزيولوجي فرنسي

من آثاره : صورة جسمنا آليات الدماغ

(70)

ليسنكو - (١٨٩٨ . —) م

عالم بيولوجي نباتي روسي اشتهر باختراع طريقة للتعجيل بنمو النباتات وبنضجها ويرى ان المادة الوراثية يمكن ان تؤثر فيها السوائل والعصارات الواردة من العضوية الام

(295)

ليني - (١٧٠٧ . ١٧٧٨) م

عالم طبيعي سويدى عرف باعماله النباتية وضع تصنيفا لبعض الانواع النباتية اعتمد فيه على الخصائص المستخلصة من عدد الأسدية كما وضع تصنيفا لانواع الحيوانات

اهم آثاره : اسس علم النبات . نسق الطبيعة (289)

مارسيل غابريال - (١٨٨٩ . —) م

اديب وفيلسوف فرنسي ذو نزعة وجودية مسيحية

اهم آثاره : اليومية الميتافيزيقية سر الوجود (340)

ماركس - (١٨١١ ١٨٨٣) م

فيلسوف الماني درس التاريخ والفلسفة وتأثر بهيغل اشتهر بمذهبه المادى وأصبحت لديه الفكرة تعبيرا عن الواقع وانعكاسا له وبجدليته المادية التاريخية

اهم آثاره : راس المال الاقتصاد السياسي والفلسفة الصراعات الطبقية فى فرنسا . الاجور والاسعار والارباح (116 - 136 - 143 - 144 - 145 - 158 - 159 - 208 - 245 - 303 - 339)

ماكسويل - (١٨٣١ ، ١٨٧٩) م

عالم فيزيائي و رياضي انجليزي صاحب النظرية الكهربطيسية في الضوء (282)

مالبرانش - (١٦٣٨ ، ١٧١٥) م

قسيس فرنسي حاول التوفيق بين فيزياء ديكارت وميتافيزيقا القديس اوغسطين

اهم آثاره : البحث عن الحقيقة . تأملات مسيحية . محادثات حول الميتافيزيقا والدين (46 - 109 - 359 - 360)

مالتس - (١٧٦٦،١٨٣٤) م

قسيس انكليزي اهتم بالشؤون الاقتصادية كان يؤمن بوجود نظام طبيعي يسود الكون وقد اشتهر بنظريته فى تزايد السكان .

اهم آثاره : بحث في تزايد السكان المختصر في الآثار الماضية والحاضرة المتعلقة بسعادة البشرية . (131 - 195 - 293)

المعري - (٣٦٣،٤٤٩) هـ
شاعر متفلسف يميل الى التشاؤم والتبرم من الناس والحياة. (376)

مكيافيل - (١٤٦٩،١٥٢٧)م
مؤرخ وسياسي ايطالي اعتنى بدراسة مجتمعه بطريقة تحليلية علمية وانتهى الى نظرية سياسية وهي ان الغاية تبرر الوسيلة وان كانت هذه الاخيرة لا أخلاقية ولذا بقي اسمه عنوانا لسياسة الختل والغدر .
اهم آثاره : الامير . (117)

مل - جون ستوارت (١٨٠٦ ، ١٨٧٣)م
فيلسوف انجليزي وضعي متأثر بلوك اكثر من كونت وهيوم ومنطقه ومذهبه الخلقي النفعي واقتصاده السياسي قامت جميعا على اسس وضعية وتجريبية .
من أهم آثاره : المنطق الاستقرائي والاستنتاجي النفعية.
(229 - 249 - 261 - 272 - 273 - 274 - 276)

منتسكيو - (١٦٨٩،١٧٥٥)م
مفكر فرنسي، اهتم بالعلوم الطبيعية والفيزياء والطب ، والتاريخ والسياسة والاخلاق وجه انتقادات الى المؤسسات التي كانت موجودة في بلده مطالبا بالحرية في ظل القوانين
اهم آثاره روح القوانين (304)

مودسلي - (24)

مورغان - (١٨٦٦ ، ١٩٤٥)م
عالم بولوجي امريكي اهتم بخصائص الوراثة . يرى ان عملية الوراثة مختصرة في مجال الصبغيات . (287 - 294)

موري (32)

مورينو - (١٨٩٢ ـــ)م
فيلسوف وعالم نفساني امريكي اعتنى بالمسائل التي لها علاقة بالتحليل النفسي واستعمل التمثيل كطريقه في التحليل النفسي
اهم آثاره اسس السوسيو متريا
(32 - 312 - 315)

مولر - لابو (رانز) (178)

موللر ماكس - (١٨٣٢،١٩٠٠)م
عالم انتروبولوجي انكليزي من اصل الماني اهتم بالدراسات اللغوية التاريخية (203)

مونرو - جول
مفكر فرنسي معاصر عارض طريقة دوركايم في دراسة الحوادث الاجتماعية .
اهم آثاره الحوادث الاجتماعية ليست اشياء (307)

ميتشورين - (١٨٥٥،١٩٣٥) م

عالم بيولوجي روسي قام بابحاث في التهجين والانتقاء الاصطناعي وقاوم النظرية الصبغية في الوراثة . (294)

ميرسون ـ (١٨٥٩ ، ١٩٣٣)م

فيلسوف وعالم كيميائي من اصل بولوني اهتم بدراسة فلسفة العلوم ، او مايسمى «العلة» ويرى ان العلوم هي التي تفسر الظـــواهر باسبابها .

اهم آثاره : الهوية والواقع. حول التفسير في العلوم. مسيرة الفكر . (347)

ميكلسون ـ (١٨٥٢ ، ١٩٣١) م

عالم فيزيائي امريكي من اصل بولوني بحث في سرعة الضوء وقام بالاشتراك مع مورلي بتجربة اصبحت شهيرة كشفت عن عدم وجود اي احتمال لحركة الارض بالنسبة الى الاثير . وقد كانت هذه التجربة منطلقا لقيام نظرية النسبية . (255)

مين دي بيران ـ (١٧٦٦ ، ١٨٢٤) م

فيلسوف فرنسي وعالم نفـــساني اهتم بمشاكل الادراك . فلسفته حسية تجريبية .

اهم آثاره : رسالة في اثر العادة. رسالة في تحليل الفكر (63 - 62 - 58 - 24)

ناهلوفسكي (44 - 40)

نيتشه ـ (١٨٤٤ ، ١٩٠٠م)

اديب وفيلسوف الماني اخذ من نظرية داروين نتيجتها في الاخلاق. فالقوة عنده هي الفضيلة السامية .

اهم آثاره : هكذا تكلم زاردشت .ماوراء الخير والشر ، اصل الاخلاق .

(166 - 158 - 91)

نيوتن ـ (١٦٤٢ ، ١٧٢٧) م

عالم رياضي وفيزيائي وفلكي انكليزي ادرك مغزى قوانين غاليلي الثلاثة في الحركة وصاغ قوانين الجاذبية الكونية وتحليل الضوء

اهم آثاره : المباديء الرياضية للفلسفة الطبيعية ، البصريات .

(348 - 281 - 273 - 268 - 260)

هالفاكس ـ (١٨٧٧ ، ١٩٤٥) م

فيلسوف وعالم اجتماعي فرنسي من اتباع دركايم . اهتم بدراسة السلوك السيكولوجي للفرد ومكانته في الانتاج الاقتصادي وبدراسة الذاكرة الجمعية والمورفولوجيا الاجتماعية والديمغرافيا .

اهم آثاره: الطبقة الشغيلة ومستوى المعيشة اسباب الانتحار ، المورفولوجيا الاجتماعية الاطارات الاجتماعية للذاكرة .

(307 - 201 - 187 - 186 - 176 - 175)

هوبز ـ (١٥٧٧ ، ١٦٧٩)م

فيلسوف انجليزي اشتهر بابحاثه السياسية والاخلاقية.اتبع الاخلاق للمنفعة الشخصية

ويعد ماديا حسيا فى نظرية المعرفة فهو ينكر المعاني المجردة وينتحل الاسمية وهو فى السياسة من انصار الحكم المطلق

اهم آثاره : مبادىء الحقوق الطبيعيه والسياسية ، التنين ، فى الطبيعة البشرية .

(116 - 115)

هوسرل ـ (١٨٥٩ ، ١٩٣٨) م

فيلسوف الماني يعتبر مؤسس المدرسة الفينومينولوجية اراد ان تكون فلسفته شبيهة بالعلوم ولذلك استعان بالرياضيات والمنطق

اهم آثاره : الفلسفة والحساب تأملات ديكارتية او المدخل الى الفينومنولوجيا ، مباحث منطقية .

(193 - 187 - 98 - 97 - 18)

هوكسلى ـ (١٨٢٥ ، ١٨٩٥) م

عالم بيولوجي انجليزي اعتنق مذهب النشوء والارتقاء ، ويرى ان الحاضر يفسر الماضي .

اهم آثاره : مكانة الانسان فى الطبيعة .

(24)

هويغنز ـ (١٦٢٩ ، ١٦٩٥) م

عالم رياضي وفيزيائي هولندي يعد اول من قدم النظرية الموجية فى الضوء . ينسب اليه النواس المركب

اهم آثاره : كتاب الضوء . (281)

هيدغر ـ (١٨٨٩ ، ـــ) م

فيلسوف الماني متأثر بمنهج هوسرل الفينومينولوجي . اعاد الاعتبار للتأمل الميتافيزيقي التقليدي ووجهه نحو الانطولوجيا

اهم اثاره : الوجود والزمن ، كانط ومشكلة الميتافيزيقا (162)

هيراقليطس ـ (٥٤٠ ، ٤٨٠) ق م

فيلسوف يوناني اشاع فلسفة الصيرورة والتغير الدائم فى جميع الاشياء فلسفته ذات نزعة حسية محضة ، (342 - 344 - 335)

هيربارت (١٧٧٦ ، ١٨٤١)م

فيلسوف وعالم نفساني الماني من اتباع كانط اخذ عنه النزعة الواقعية وادمج علم الجمال فى الاخلاق . نظرته الى الجهاز النفسى نظرة آلية ، ديناميكية . (44)

اهم مؤلفاته : السيكولوجية كعلم . الميتافيزيقا العامة ، المدخل الى الفلسفة

هيزنبيرغ ـ (١٩٠١ ـــ)م

عالم فيزيائى المانى وضع اسس الميكانيكا الكوانتية ، وعلاقات الارتياب التى تصدق على المنظومات الميكروسكوبية . « العالم الاصغر » ولا تصدق على المنظومات الماكروسكوبية «العالم الاكبر» . (278)

هيغل ـ (١٧٧٠ ، ١٨٣١ م)

فيلسوف المانى ، صاحب الفكرة الجدلية والمنطق الجدلى ، وجوهر الفلسفة لديه هو

القول بالفكرة المطلقة فلسفته مثالية جدلية
اهم آثاره : المنطق الكبير ، فلسفة القانون موسوعة العلوم الفلسفية الايمان والمعرفة ، روح المسيحية ومصيرها .
(370 - 303 - 224 - 159 - 135 - 116 - 82 - 76)

هيمانس ـ (١٨٥٨،١٩٣٠) م

عالم نفسانى هولاندي اشترك مع زميله فيارسما فى بحوث حول علم الطباع .عرف بهما في فرنسا رونى لوسين وواصل اعمالهما
(312 - 66)

هيوم - (١٧١١ ، ١٧٧٦)م

فيلسوف ومؤرخ اقتصادي انكليزي عالج مشكلة المعرفة فاقتفى اثر لوك فى طريقته التحليلية وطريقة باركلي فى نظرته الى اصل المعانى والافكار . ورأى ان المعرفة كلها مكتسبة فهى تأتي اما عن طريق الاحساسات واما عن طريق الافكار وتداعيها . واشتهر برايه في السببية .
من أهم آثاره : بحث في العقل البشري كتاب الطبيعة البشرية
(22 - 71 192 - 218 - 249 - 276 - 322 - 323 - 324 - 326)

واطسن - (١٨٧٨ ، ١٩٥٨)م

عالم نفسانى امريكى استفاد من اعمال بافلوف واسس علم النفس السلوكى ، يرى ان موضوع علم النفس ليس هو الشعور الذي [illegible] مفهوما ميتافيزيقيا بل الاستجابات للمنبهات

اهم آثاره : السلوك؛ المدخل الى علم النفس المقارن
(314 - 52 - 25)

ووند ـ (١٨٣٢ ، ١٩٢٠) م

فيلسوف وعالم نفسانى المانى يعد مؤسس علم النفس التجريبي .
من آثاره : محاولة فى نظرية الادراك مباديء علم النفس الفزيولوجى (35)

ياسبيرس كارل ـ (١٨٨٣،١٩٦٩)م

طبيب في الامراض العقلية وفيلسوف المانى ذو نزعة وجودية يتميز موقفه الفكري بأنه موقف انطلوجى وميتافيزيقي
اهم آثاره : الفلسفة.سيكولوجية ادراك العالم . نتشه . ديكارت والفلسفة . المدخل الى الفلسفة (9)

يركس ـ (١٨٧٦ ، ١٩٥٦) م

عالم نفسانى امريكى اهتم بسيكولوجية القردة العليا (314)

يونغ ـ (١٨٧٥ ، ١٩٦١م)

عالم نفسانى سويسري تتلمذ لفرويد ولم يوافقه فى كل شيء فاسس مدرسة جديدة فى التحليل النفسى عمادها اللاشعور الجمعي ساهمت في تطوير علم النفس التحليلي وعلم الطباع
اهم آثاره : سيكولوجية اللاشعور السيكولوجية (11)

فهرست الموضوعات

القسم الثاني : فلسفة المعرفة

مصلحة الطباعة

للمعهد التربوي الوطني ـ الجزائر

1985 — 1984